LIBRARY OF PRINCETON
FEB 26 1958
THEOLOGICAL SEMINARY
BS540
.D54

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/miscellaneabibli00diaz

SCRIPTA ET DOCUMENTA

1

Montisserrati

1956
THEOLOGICAL SEMIN

MISCELLANEA BIBLICA B. UBACH

curante

Dom. Romualdo M.ª Díaz

MCMLIII

NIHIL OBSTAT
Dom. Aur. Augustinus Vila, Ph. et Theol. Lic.
Censor
Montisserrati, 30 septembris 1953
Imprimatur
† Aurelius M.ª, Abbas Montisserrati

NIHIL OBSTAT
Isidorus Gomà, Can. Theol.
Censor
Barcinone, 29 martii 1954
Imprimatur
† Gregorius, Archiepiscopus-Episcopus Barcinonen.

Ex hac editione prodeunt 50 exempl.
charta «Guarro» et 550 exempl.
charta «Vilaseca» excusa.

Casa Provincial de Caridad : Imprenta-Escuela, Montalegre, 5 : Barcelona

A. Torrens Sculp

REVERENDISSIMO P. DOMNO

BONAVENTURAE UBACH

MONACHO MONTSERRATENSI

PONTIFICIAE COMMISSIONIS BIBLICAE CONSULTORI

AUREUM IUBILAEUM SACERDOTALE CELEBRANTI

BIBLIAE CULTORES

D. D. D.

Montisserrati Coenobium traditione biblica iam antiquitus floruisse opera quamplurima a montserratensibus monachis diversa per tempora exarata luculenter testantur.

Nostris vero diebus Rdmus. D. Antonius M.ª Marcet, f. r., monachos denuo ad studium et perscrutationem Sacrarum Litterarum enixe provocavit. Quorum in fastigium opus utique prospiciebatur Bibliorum nempe ex linguis primigeniis translatio catalaunica eorumque commentatio a nostris suscipienda sodalibus.

Hisce laboribus confrater D. Bonaventura Ubach impulsor, actor ac moderator potissimus mox fuerat praepositus. Qui per quadraginta circiter annos in operositate iucundus, in difficultatibus constans, alacri animo opus sibi commissum ad felicem exitum perduxit.

Venerabilis insuper monachus noster indefessi laboris specimen iunioribus monachis relinquens, vere magister in Coenobio nostro habetur probae indagationis in re biblica et orientali. Studiosis nunc alumnis excissa patet via quam ipse apud nos primus aggressus est.

Cum vero mense septembri superioris anni aureum Iubilaeum sacerdotalis suscepti muneris monachus noster celebraret, oportunum visum est confratribus, amicis, discipulis volumen miscellaneum, sicut plerumque nunc fit, ei dicare, qui apud

nostrates praecipuus rei biblicae cultor ab omnibus agnoscitur. Sive enim linguarum Orientis magisterio, sive Bibliorum translatione ac commentariis exegeticis et graphicis, cum obiectis orbis biblici undique collectis, tum geographiae et populorum traditionum perscrutatione, claro praedicatur nomine inter biblicae disciplinae cultores. Unde et a Sancta Sede anno 1940 inter Pontificiae Commissionis de re Biblica consultores cooptabatur.

Omnibus qui venerabili fratri, Sacrificium iubilare grato animo litanti quodammodo communicantes, hoc opus paravere, amicisque ultro obsequentibus grates libenter persolvimus.

Studiis hisce miscellaneis volumen primum in lucem prodit novam Seriem probatione nostra inchoans, SCRIPTA ET DOCUMENTA, *quibus monachi sacras disciplinas illustrare contendent.*

Beata Maria Virgo, pulchra Canticorum Sponsa, Monasterii nostri fundamentum ac gloria, nostraeque traditionis origo, opus benedicat quemadmodum ex corde praecamur, Christoque pientissima offerat ut ad Ecclesiae conferat utilitatem.

Montisserrati, die festo S. Benedicti an. 1953.

✠ Aurelius M. abbas
[illegible]

INDEX

Pag

ESCARRÉ, Dom. Aurelius M.ª, Abbas Montisserrati : *Praefatio* . . VII-VIII

DÍAZ CARBONELL, Dom Romuald M.ª, O. S. B. (Monestir de Montserrat) : *Dom Bonaventura Ubach, O. S. B.* 1-14

TISSERANT, S. Em. Eugène Card. (Evêque d'Ostia, Porto et Santa Rufina ; Secrétaire de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale ; Président de la Commission Biblique Pontificale) : *Sur un manuscrit mozarabe de Fès.* 15-26

MERCATI, S. Em. Giovanni Card. (Bibliotecario e Archivista di S. R. C. ; Membro della Pont. Commissione Biblica) : *Postille del codice Q a Geremia tratte dal commento dello Pseudo Crisostomo* 27-30

TERMES ROS, Pablo, Pbro. (Seminario Conciliar de Barcelona) : *La formación de Eva en los Padres Griegos hasta San Juan Crisóstomo inclusive.* 31-48

SCHNEIDER, Nikolaus († 6. März 1953) : *Die religiöse Umwelt Abrahams in Mesopotamien* 49-68

SCHILDENBERGER, Johannes, O. S. B. (Kloster Beuron) : *Jakobs nächtlicher Kampf mit dem Elohim am Jabok (Gn 32, 23-33).* 69-96

CAMPS, Guiu M.ª, O. S. B. (Monestir de Montserrat) : *Midraš sobre la història de les plagues (Ex. 7-12)* 97-114

AYUSO MARAZUELA, Mons. Teófilo (Lectoral de Zaragoza) : *Origen del Códice Ottoboniano latino del Eptateuco* 115-130

ALBRIGHT, William Foxwell (Johns Hopkins University, Baltimore) : *Notes on Ammonite History* 131-136

FERNÁNDEZ, Andrés, S. I. (Instituto Bíblico Pontificio, Roma) : *Geographica. Hefer; Migrón; el gran Bamah de Gabaón.* . . . 137-146

VINCENT, Louis-Hugues, O. P. (Consulteur de la Commission Biblique Pontificale, École Biblique de Jérusalem): *Les bassins roulants du Temple de Salomon.* 147-160

MUNDÓ, Anscari, O. S. B. (Institut Pontifici de Sant Anselm, Roma) : *El colofó a Ester de la «Pandectes minutiore manu» de Cassiodor* 161-176

Pàg.

SALMON, Pierre, O. S. B. (Consulteur de la Commission Biblique Pontificale, Abbé de l'Abbaye Pontificale de St. Jérôme de Urbe) : *De quelques leçons du texte de Job dans la nouvelle édition de la Vulgate* 177-184

ENCISO VIANA, Jesús (Obispo de Ciudad Rodrigo) : *Indicaciones musicales en los títulos de los Salmos.* 185-200

MILLER, Athanasius, O. S. B. (Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission. Prof. am päpstlichen Institut S. Anselmo, Rom) : *Gibt es direkt messianische Psalmen?* 201-210

ROBERT, André, P. S. S. (Institut Catholique, Paris) : *L'exégèse des Psaumes selon les méthodes de la «Formgeschichteschule». Exposé et critique* 211-226

GAROFALO, Mons. Salvatore (Pont. Ateneo Urbano «de Propaganda Fide») : *Il Salterio di Asaf in una traduzione umanistica inedita dall'ebraico* 227-242

MILLÁS VALLICROSA, José M.ª (Universidad de Barcelona) : *La tradición del Salmo penitencial en la poesía hebraica postbíblica* 243-278

BARAUT, Cebrià, O. S. B. (Monestir de Montserrat) : *Un fragment de la versió catalana de la «Postilla super Psalmos» de Nicolau de Lira* 279-286

DELCOR, Mathias (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris) : *La geste de Yahve au temps de l'Éxode et l'esperance du Psalmiste en Habacuc III* 287-302

BELLET, Paulí, O. S. B. (Monestir de Montserrat) : *El gènere literari del II llibre dels Macabeus.* 303-322

BOVER, José M.ª, S. I. (Miembro de la Pont. Comisión Bíblica. Colegio de San Francisco de Borja, San Cugat del Vallés, Barcelona) : *Variantes semíticas del texto antioqueno en San Mateo* 323-328

VANDERVORST, Joseph (Université de Louvain) : *Note sur Matthieu (II, 22, 23).* 329-332

COLUNGA, Alberto, O. P. (Miembro de la Pont. Comisión Bíblica. Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca) : *«A nadie llaméis padre sobre la tierra, porque uno sólo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt. 23, 9).* 333-348

DUPONT, Jacques, O. S. B. (Abbaye de S. André-lez-Bruges) : *Les Pèlerins d'Emmaüs* (Luc. XXIV, 13-35) 349-374

VACCARI, Alberto, S. I. (Membro della Pont. Commissione Biblica, Pontificio Istituto Biblico, Roma) : Ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις (Ioh. 19,40) : *Lessicografia ed esegesi.* 375-386

GÓMEZ, Ildefonso, O. S. B. (Monasterio de Valvanera, Logroño) : *El perdido comentario de Ticonio al Apocalipsis.* 387-412

Pàg.

OLIVAR, Alexandre, O. S. B. (Monestir de Montserrat): *Els principis exegètics de sant Pere Crisòleg.* 413-438

ABEL, Félix M., O. P. († 24 mars 1953): *Le «Tombeau des Rois» a Jérusalem.* 439-448

CASAS HOMS, Josep M.ª (Institut Menéndez Pelayo, Barcelona): *Vocabulari trilingüe del segle XI* 449-458

I. Index locorum S. Scripturae 459-468

II. Index auctorum 469-474

ROMUALD M. DÍAZ, O. S. B.

DOM BONAVENTURA UBACH, O. S. B.

SUMMARIUM

D. Bonaventura Ubach, Barcinone die 2 aprilis anni 1879 natus, prima et media institutione in Collegio PP. Societatis Iesu eiusdem civitatis usus est. Monasterium benedictinum Montisserrati anno 1894 ingressus, sequenti anno vota emisit; anno vero 1900 Deo se solemniter obtulit. Studia ecclesiastica in Clericatu nostri Monasterii peregit. Iam tunc temporis studio rerum biblicarum et linguarum orientalium magna cum operositate se applicuit et commercium epistolare cum viris de re biblica studiosis in exteris degentibus iniit. Per quadriennium in ipso Clericatu montserratensi Introductionem biblicam et linguam hebraicam tradidit. Dein in Palaestinam missus, ab anno 1906 usque ad 1910 alumnus fuit Scholae Biblicae Hierosolymitanae Sancti Stephani. Iam in hoc tempore itineribus ipsius Scholae interfuit atque suae peregrinationi, qua non modo Palaestinam sed et totum biblicum orbem peragravit, initium dedit. Anno 1913 Romam vocatus est ut in Collegio benedictino Sancti Anselmi linguam hebraicam necnon arabicam et syriacam profiteretur, ibique ad annum usque 1924, curriculo 1922-23 excepto, mansit. Magno studio munere docendi in dicto Instituto functus est, sicut permulti antiqui discipuli nunc per diversas orbis partes in variis monasteriis degentes fatentur. Hoc tempore grammaticam practicam linguae hebraicae edidit. Per biennium (1918-1920) profesor linguae syriacae exstitit in novo Instituto «Pro Ecclesia Orientali». Tempore aestivo anni 1922 tertium iter in Orientem ingressus est; ritu syriaco initiatus, cum superiorum permissu ipsius liturgiam celebravit. Decursu unius anni celebres stationes biblicas Babylonis, Ur, Bassorae et Persiam peragravit. Cum diligenti labore istis in itineribus multa, quae iam in suis peregrinationibus per regiones biblicas adquisiverat, auxit, quaeque omnia in Museo Biblico Montisserrati exhibentur. A Superioribus Romam

revocatus, iterum in Collegio anselmiano anno scholastico 1923-1924 perdurante, linguas orientales docet.

P. Ubach, qui amplam solidamque rerum orientalium notitiam sibi comparaverat ac per tot annos in Oriente commorans eius indolem, mores, linguas et praecipue geographiam optime noverat, post diuturnum magisterium in scholasticorum commodum exercitum, opus versionis et commentarii Sacrae Scripturae in lingua sua vernacula incepit. Cui operi totis suis viribus exinde incubuit. Ad hunc finem, mense octobri anni 1924, quarto Palaestinae oras petiit, atque ante completum biennium e typographaeo montserratensi primum Bibliorum volumen El Gènesi, *nonnullorum plausu exceptum, in lucem venit. Postquam primum volumen in publicum dedit, alia duo, quae omne Pentateuchum continent, praelo commisit. Versionis commentariique laborem una cum itineribus ad totius Bibliae illustrationem parandam aggressus est. Istius laboris indicium sunt duo volumina hucusque edita, quae tres primos Sacrae Bibliae libros illustrant. P. Ubach insuper Psalterium excudit in duo volumina distributum cum versione et commentario adiectis.*

Quatenus ad itinera peregrinationesque spectat, in memoriam revocare oportet tres visitationes ad montem Sinai et desertum Negheb. Pluries etiam Petream regionem invisit, et postremo totam peragravit Palaestinam ad limites tribuum statuendos. Horum itinerum compendium invenies in duobus voluminibus illustrationis et in nonnullis articulis, quos, perinde ac totam bibliographiam, inferius describimus.

Initio anni 1951, propter belli vicissitudines, P. Ubach Palaestinam reliquit ac Montemserratum se contulit, ubi studia laboresque pergit. Hoc enim tempore duo alia volumina libros historicos complectentia in lucem prodierunt.

Aquestes notes biogràfiques volen descriure la manera com el Pare Ubach ha realitzat la seva obra bíblica durant cinquanta anys, és a dir, des de la seva Ordenació Sacerdotal, el jubileu de la qual ha donat ocasió a aquest volum de treballs dels seus amics i deixebles.

Bonaventura Ubach nasqué a Barcelona el 2 d'abril de 1879. El mateix dia, al cap de tres hores, era fet cristià a la Catedral Basílica. Era el cinquè fill d'una germania de deu ; cinc d'aquests amb el temps es consagrarien a Déu : el P. Josep i el G. Carles en la Companyia de Jesús, en la qual aquell esdevingué afamat moralista i donat també a les ciències astronòmiques i físiques ; tres més esdevindrien monjos benedictins, dos d'ells, el P. Maur i el P. Veremond, en el Monestir-Missió de Nova Núrsia a Austràlia. En una ocasió, la seva bona mare, en ésser presentada al Beat Pius X, com a mare de cinc religiosos, aquell gran Papa la saludà amb una afecció tota especial i l'anomenà la «mare macabea».

La primera instrucció la rebé a Barcelona, al collegi dels Jesuïtes. Als dotze anys ingressà al Colegio de Misioneros de Ultramar, del Monestir de Montserrat, on l'any 1894 vestia l'hàbit de novici benedictí. Professà els vots simples l'any següent, i el 1900 els vots solemnes. Cursà la carrera eclesiàstica al Clericat de Montserrat. Ja en aquest inici dels estudis superiors mostrà una preferència per les matèries bíbliques i, en particular, per les llengües orientals. S'ha de fer notar aquesta propensió, sentida en un ambient tan poc favorable com era el de la nostra terra, on els estudis bíblics no estaven al nivell que havien assolit en altres nacions, i sols n'apareixien treballs esparsos i comptats. El jove clergue inicià, en aquests temps, el seu comerç epistolar amb escripturistes estrangers, on proposava qüestions bíbliques, s'interessava per elles i, en general, pel moviment que tan vastes proporcions ja anava prenent.

El dia 20 de setembre del 1902, a l'església de Santa Maria del Pi de Barcelona, el Cardenal Salvador Casañas ordenava de sacerdot el nostre monjo.

Després de la seva ordenació comença la missió de professor. En el Clericat de Montserrat ensenya Introducció a la Sagrada Escriptura i llengua hebrea durant quatre cursos (1902-1906).

Amb el desig d'una més ampla formació i de conèixer tot el referent a la història bíblica, va a Palestina el 30 de juliol del 1906. Durant tres cursos assisteix a les classes de l'Escola Bíblica de Sant Esteve de Jerusalem, fundada i dirigida per l'egregi mestre

P. M.-J. Lagrange, O. P., i on exercien llur savi mestratge, entre d'altres, els PP. Savignac, Abel i Vincent.[1]

En aquest temps començà el llarg pelegrinatge que l'ha portat a recórrer tots els indrets relacionats amb la Bíblia. Solament durant els dos primers anys de la seva primera estada a Orient visità, a més de la Palestina, Egipte ; residí uns quants mesos a Xarfé, a la muntanya del Líban, per aprendre l'àrab vulgar ; visità Damasc, els poblats de la Transjordània, la ciutat de Petra i la regió d'Idumea. Seguí també les excursions científiques que organitzava ja l'esmentada Escola Bíblica, com la de les vacances de Nadal del 1908, entorn de la Mar Morta.

Els seus primers escrits són una sèrie de cròniques d'Orient publicades a la *Revista Montserratina,* fundada per un grup de joves monjos, entre els quals hi havia el nostre P. Ubach.[2]

1. Des de llavors ha existit sempre un lligam entre l'Escola dominicana i el nostre P. Ubach. Tenim una de les cròniques (vg. *Revista Montserratina,* VI (1912), p. 523), escrita en el moment culminant de la qüestió moguda contra el fundador de l'Escola Bíblica, l'egregi P. Lagrange, que n'és testimoni fefaent. I per part del gran dominic no podem estar-nos de copiar unes ratlles que es refereixen a aquesta amistat servada decididament durant el temps de la prova. Li escriu d'ell mateix, el P. Lagrange : «Il n'a pas oublié le concurs unique de cet ami, d'abord ignoré, puis connu, apprecié et aimé comme indéfectiblement fidèle. Étant desormais au repos, le P. Lagrange fait des voeux pour que le P. Ubach aidé de ses confrères mène à bien son admirable entreprise pour faire connaître la Bible et Celui dont elle est le but».

Després del P. Ubach, tots els qui han collaborat a la nostra Bíblia han passat per l'Escola Bíblica dominicana de Jerusalem. Si es pot parlar d'escola bíblica de Montserrat, s'ha de dir que és filla de la gran École de Jerusalem, obra del P. Lagrange.

2. Donem els articles, en forma de lletres, apareguts en aquella publicació. Com la **Bibliografia del P. Ubach**, descrita en les notes següents, van en tipus de lletra diferent i més visibles.

Crónica de Jerusalén, *Rev. Mont.,* I (1907), p. 29-31 ; 94-99 ; 162-163 ; 257-259 ; 288-290, 385-388.

Karyat-el-Enab, II (1908), p. 64-67 i 2 fot.

Excavaciones en Egipto y Palestina, íd., p. 153-158.

De un viaje por Samaría, Galilea y Fenicia, p. 276-279 ; 307-309.

Estado político de la Siria, p. 341-342 ; 375-379 i fot.

Crónica de Jerusalén, III (1909), p. 76-79.

Benedictinas en Palestina, p. 117-118 i fot.

Crónica de Jerusalén, p. 197-198 ; 354-359.

Excavaciones en Palestina. Peregrinación española, p. 275-279.

Crónica de Tierra Santa, IV (1910), p. 537. (Amb el pseudònim, d'ara en endavant, d'Abd-el-Massih).

Excavaciones en Jerusalén, V (1911), p. 44-46.

Crónica de Jerusalén: Escuela Biblica. Benedictinos, p. 88-90.

Crónica de Palestina, p. 139-140 ; 189-191 ; 541-544 ; 639-641 ; 685-686 ; 777-778.

Crónica de Palestina, VI (1912), p. 41-43 ; 240-241 ; 285-287 ; 475-476 ; 521-524.

Recensió : Bibelatlas, in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten... von Guthe, p. 216-217.

Recensió : Serra Esturí : El S. Evangeli de N. S. Jesucrist i els Fets dels Apòstols, VII (1913), p. 39-40.

Després del trienni passat amb els PP. Dominics, a l'estiu del 1909, va a Beirut i roman cinc mesos a la Universitat dels PP. Jesuïtes, per donar-se a l'estudi de l'àrab literari. A part d'alguns viatges per la baixa Síria i Galilea, prepara el viatge al Sinaí (2 d'abril-8 de maig del 1910) que realitza, juntament amb el sacerdot belga J. Vandervorst, amb aquest itinerari: de Suez a Râs Abu Zelime, uadis Muekatteb i Feirân fins al Sinaí. De retorn de la muntanya santa, segueix cap a l' 'Aqaba, Petra i Transjordània. Fruit d'aquest viatge publica un volum de narració suggestiva,[3] on acobla totes les seves recerques sobre la història d'Israel en aquest temps. Encara, aquest mateix any, visita Síria i, de retorn a Montserrat, l'Àsia Menor, Grècia i Creta (31 de juliol-4 de setembre).

Durant tres cursos (1910-1913) roman al seu Monestir on ensenya grec i hebreu. Aquesta permanència fou aprofitada per realitzar una vasta idea : la de presentar una col·lecció d'objectes que poguessin il·lustrar la Sagrada Escriptura. A base dels que havia aplegat en els seus viatges per terres bíbliques, el P. Ubach pogué inaugurar, el mes d'abril del 1911, les primeres vitrines que formaren el Museu Bíblic de Montserrat, obra exclusivament seva. Des del començ de la seva peregrinació bíblica va veure la importància que podia tenir el fet de posseir una abundosa col·lecció de tota mena d'objectes que tenen relació amb el text sagrat, amb el món bíblic i encara amb d'altres països, la civilització dels quals ha influït en la història del poble de Déu. Aquest recull podria contribuir molt a l'estudi i a la comprensió de molts passatges bíblics. En els seus viatges per Palestina — seguida i resseguida de Dan a Bersabé — per la Transjordània, pel desert del Nègheb — creuat en totes direccions —, per la península sinaítica, Egipte, Àsia Menor, Síria, Aràbia septentrional i Mesopotàmia, recollia sempre sol·lícitament tot el que podia ésser d'interès per a una col·lecció d'aquesta índole ; i d'aquest treball pacient, constant, de vegades penós i tot, n'ha resultat el Museu Bíblic.[4] Després de la seva fundació i primera ordenació s'ha vist

3. **El Sinaí. Viatge per l'Aràbia Petrea seguint les petjades d'Israel.** Vilanova i Geltrú, MCMXIII, XII-368 pp. amb 150 fotografies i mapa amb l'itinerari dels israelites i el seguit per l'Autor.

Cf. Rev. Mont., VII (1913), 584-589 ; Rev. Bibl., 22 (1913), 634-635.

4. Cf. *Rev. Mont.*, V (1911), p. 369-370 i fot. També : *Un Museum Biblicum a Montserrat*, per Xavier Vinyals, a *Rev. Mont.*, VI (1912), p. 13-15.

Sobre el Museu, tal com actualment està ordenat, hi ha : *Guia dels Museus* (Festes Jubilars, fasc. IV). Montserrat, 1931, 32 p. Reproduït a *Guía de Montserrat* per dom Ambròs Caralt, p. 161-171, i encara a *Ciencia Tomista*, LIX (1940), p. 291-299.

També hom pot veure : *Die Drehem- und Djohatexte im Kloster Montserrat in Autographie und mit systematischen Wörterverzeichnissen herausgegeben* von

augmentat amb noves i importants adquisicions, sobretot les dels anys 1922 i 1928, i organitzat gairebé de nou en l'any 1931 i, després de la guerra, el 1939. El material aplegat en el Museu ha esdevingut un poderós mitjà per a enriquir la Bíblia illustrada ; i el Museu, al seu torn, ha pres vida amb la illustració gràfica de la Bíblia.[5]

L'estiu de l'any 1913 va ésser aprofitat per realitzar un viatge a Bèlgica, Holanda i Alemanya. El lloc de retorn, aquesta vegada, no era ja el propi Monestir, sinó que a mitjan octubre s'adreçava a Roma per començar el seu ensenyament de llengua hebrea, de la qual redactà una gramàtica pràctica,[6] en el Collegi Internacional de Sant Anselm a l'Aventí. Ara, el cercle de deixebles es feia més gran ; hom deia que si el perdia Montserrat, el guanyava l'Església universal. Aquest magisteri durà de l'any 1913 fins al 1923, exceptuant solament un curs que romangué a Orient. Durant els anys calamitosos de la gran guerra prengué la direcció de l'esmentat Collegi amb el càrrec d'Administrador. A més, durant dos cursos (1918-1920) ensenyà la llengua siríaca al nou Institut Pontifici Oriental fundat durant el pontificat de Benet XV, per obra del Cardenal Marini. Encara, anys després d'aquest professorat, rep comandes de la Congregació Oriental, com és ara la de la revisió dels llibres litúrgics de l'Església Siríaca, sotmesos a la seva aprovació.

Dr. Nikolaus Schneider. Roma, Pont. Ist. Biblico, 1932. (Analecta Orientalia, n. 7), 88-122 p.

El Museu Bíblic de Montserrat, per Pere Pous, Prev., a *Reseña Eclesiástica*, 13 (1921), p. 260-621 ; treball reproduït a *Analecta Montserratensia*, IV (1920-21), p. 32-35.

Una página de mis apuntes. San Benito en Oriente, a *Rev. Mont.*, V (1911), p. 100-103 i fot.

Algunos ortópteros y neurópteros de Palestina, recogidos por el P. Ubach, a *Rev. Mont.*, V (1911), p. 118-121, amb illustracions.

5. Cf. les taules II dels dos volums d'*Illustració* publicats, p. 313 i 344, i hom trobarà els objectes del Museu que han servit per a l'aclariment d'alguns passatges sagrats.

6. **Legisne Toram? Grammatica practica linguae hebraicae seminariis scholisque publicis accommodata, vol. I: Phonologia et Morphologia.** Sumpt. Mon. Montisserrati, 1918, XII-212 p. — **Vol. II: Syntaxis et Praxis**, 1919, XVI-112 p.

2ª **editio I vol.**, Roma. Herder, 1926, XII-188 p.

3ª **editio I vol.**, Roma. Desclée. — Tel Aviv. B. Eshkol. [1947], XII-188 p.

Cf. Rev. Bibl., 27 (1918), 592-593 (Lagrange) ; Ciudad de Dios, 40 v. 123 (1920, 4), 60 s. ; Rev. Bibl., 28 (1919), 592 (Lagrange) ; Rev. Bibl., 36 (1927), 316 (Lavergne) ; Bibl., 8 (1927), 116 (Semkowski) ; Comm. pro Rel., 8 (1927), 77 (Peinador) ; Rev. Bén., 39 (1927), 385 (Lang) ; Mel. Univ. S. Joseph, 12 (1927), 274 s. (Rigoulet) ; Antonian., 3 (1928), 340 s. (Semler) ; Th. Rev., 27 (1928), 171 s. (Vandenhoff) ; Nouv. Rev. Th., 55 (1928), 77 (Levie) ; La Terra Santa, 25 (1950), 94 (Lemaire) ; Antonian., 25 (1950), 176 (Gozzo).

De lexicografia hebraica : **Com cal traduir en català el mot «Habha» hebreu?**, a *Par. Crist.*, 9 (1929), p. 145-147.

Una segona estada a Orient, a l'estiu de l'any 1914, li permeté un estudi detallat de la regió del Líban. Els anys successius ja hem dit com foren ocupats en la labor docent.

El curs 1922-1923, tot permetent-li de suspendre les lliçons de llengües orientals al Col·legi benedictí de Roma, li donà ocasió d'una tercera estada a Orient. S'establí a Kariatain, en la regió desèrtica de Síria, entre Damasc i Palmira, per estudiar el ritu de l'església siríaca. Obtingué el permís per passar a aquest ritu i hi celebrà per primera vegada a l'església catedral siríaca d'Alep. Bagdad, on romangué set mesos, li serví de centre per a les seves visites a les localitats relacionades amb la Bíblia : Babilònia, Ur, Bassora ; recorregué també les ciutats i monuments assiris entre Bagdad i Mosul, Pèrsia i una part del Kurdistan. Augmenta l'arxiu fotogràfic que va formant després de cada viatge, i adquireix objectes que van a engrossir les col·leccions del Museu Bíblic. Després torna a Xarfé, a la muntanya del Líban.

Ensenya un altre curs — el darrer — de llengües orientals a Sant Anselm de Roma. En tornar a Montserrat, l'estiu del 1924, proposa a l'Abat Antoni M. Marcet el pla de la versió, comentari i il·lustració de tota la Sagrada Escriptura.

Fins ara tots els seus estudis, les càtedres de Montserrat i de Roma, les seves obres, els seus viatges hauran estat la preparació d'aquest vast projecte ; d'ara en avant tota la seva activitat anirà adreçada a la seva realització, de manera que descriure els seus treballs és fer la història de la que ja de bell començ fou anomenada «La Bíblia de Montserrat».

Aquesta idea havia ja estat exposada a un Capítol de la Província Espanyola de Benedictins celebrat el mes d'abril del 1913, com així consta en les actes oficials. El «Proyecto de un comentario español a toda la Sagrada Biblia», presentat pel nostre P. Ubach, va ésser aprovat per unanimitat i amb entusiasme per tots els Pares Capitulars en aquella ocasió. Passant el temps la idea havia de tenir una feliç realització, encara que amb algunes mutacions, que foren imposades per les circumstàncies.[7]

El 20 d'octubre del 1924 emprèn el quart viatge cap a Palestina, amb la comanda ben expressa de començar la versió i comentari dels Llibres Sants. Encara no havien passat dos anys i ja en donava el primer volum, tan ben rebut per la crítica.[8] En eixir aquest volum

7. Sobre la versió catalana de la Bíblia, la seva preparació, la finalitat, llengua, etc., hom pot llegir l'article de Valentín S. Costa [= Rdm. P. Abat dom Romuald Simó O. S. B.], a *Ciencia Tomista*, LIX (1940), p. 286-291.

8. **El Gènesi**, per Dom Bonaventura Ubach (*La Bíblia*. Versió dels textos

de les premses de Montserrat, el seu autor el vol presentar al qui ha estat el propulsor de l'obra i que no es troba al Cenobi : l'Abat Marcet ; amb motiu d'una forta crisi de salut, residia a un sanatori de Ditzenbach, en el Würtemberg (Alemanya). Allí va el P. Ubach, i amb la felicitació del Pare del Monestir rep ensems el seu encoratjament, fornit per uns mots bíblics que li adreça : «Confortare et esto robustus : grandis enim tibi restat via. Benedictio Domini super te ! 31-VII-1926».[9]

Per a portar a cap la gran obra li són destinats uns quants collaboradors que emprenen la versió i comentari del Nou Testament i més endavant del Vell. Per aquesta tasca principal es fa un pla i un repartiment. El P. Ubach s'emprèn tot el referent als llibres legals i històrics del Vell Testament ; a més, els Psalms, el seu llibre preferit, i la il·lustració d'aquests llibres. La preparació per ell, doncs, no sols importa la tasca literària, sinó els viatges, a mida que va fent la versió i el comentari de la Paraula divina. Encara a l'entorn de la gran edició comencen a germinar dues sèries de «Publicacions de la Bíblia de Montserrat», una de treballs de divulgació gràfica de les terres bíbliques, l'altra d'estudis sobre llengües orientals i que interessen per a la Sagrada Escriptura.

A fi que els monjos col·laboradors tinguin un contacte amb els llocs bíblics i puguin donar-se a l'estudi, es funda a Jerusalem una casa, veritable *scriptorium*, que facilita als monjos la continuació dels treballs.[10]

originals i comentari, I), Montserrat, 1926. 294 p. in 4.º Reimpressió : 1928.

Cf. Rev. esp. Est. Bíbl., 1 (1926), 50-52 (Ríos) ; Par. Crist., 4 (1926), 261-262 (Cardó) ; Rech. Sc. Rel., 17 (1927), 559-561 (Calès) ; Rev. Bibl., 36 (1927), 295 (Dhorme) ; Ver. Dom., 7 (1927), 285-288 (Vilar) ; Arch. Ib. Amer., 14 (1927) (Trepat) ; Est. Franc. (1927), 115-117 (Antoni M. de Barcelona) ; Rev. Ecles., 59 (1927, 2), 43-46 (Prado) ; Étud. Rel., 193 (1927, 4), 614 s. (Dudon) ; Eph. Theol. Lov., 5 (1928), 462 (Coppens) ; Bibl., 9 (1928), 363-365 (Fernández) ; Ci. Tom., 20 (1928, 1), 238-240 (Colunga) ; L'Am. du Clergé, 51 (1934), n 34 ; Bibl., 20 (1939), 73-75 (Bea).

La Biblia. I. **El Génesis**, por Dom Buenaventura Ubach. Versión española por el Dr. D. Cipriano Montserrat, Pbro. Barcelona, 1940. 292 p. in 4.º

Cf. Sal. Ter., 28 (1940), 870-871 (Diego) ; Est. Bíbl., 1 (1941), 110-112 (Solà) ; Osserv. Rom., 22 gennaio 1942 (Vannutelli) ; Sefarad, 2 (1942), 194-196 (Cantera).

9. Des d'aquest moment l'Abat Marcet no deixà la *seva* Bíblia. Prengué a cor l'obra — una de les més singulars del seu govern abacial — i copsà la importància que té per al Monestir. Existeix un epistolari interessant, el qual és sovint orientació i encoratjament per als col·ladoradors. Ell seguia el curs de llurs treballs ; l'aparició d'un volum era un esdeveniment alegre per ell ; la seva lectura, un solaç ; la presentació dels volums a Pius XI i l'alta aprovació d'aquell Pontífex, el millor premi.

10. Cf. *Montserrat. Butlletí del Santuari*, IV (1930), n. 38, p. 3-4 i fot. La fundació d'una casa a Jerusalem fou idea llançada pel P. Ubach a mitjan 1928. La insinuació fou feta a l'Abat Marcet i trobà totseguit ressò. Encara no havia passat un any, quan a 20 de febrer del 1929 el Patriarca llatí lliurava el permís

Després de la publicació del primer volum, amb el qual hom podia fer-se càrrec del que seria l'obra, de la seva finalitat i el seu abast, amb l'intent de donar una informació acurada, tant literària com gràfica, dels llocs esmentats, especialment en la història de l'Èxode, fa l'agosarada sortida (octubre del 1926) cap el desert de Judà, Mar Morta, Idumea i Transjordània. Fou al retorn, en trobar-se a Kerak, a la Transjordània, que pensa de canviar el primer pla concebut en la preparació d'aquest viatge. Volia tornar altra vegada pel sud de la Mar Morta, però fent una corba molt més pronunciada que a la vinguda, internant-se en llocs que probabilíssimament mai no havia trepitjat cap europeu. Llavors determinà d'agafar l'antiga carretera romana a través de l'Arnon de la Bíblia, l'impressionant uady a l'altra banda de la Mar Morta. Així reveuria una altra vegada aquell indret que ja dues vegades l'havia impressionat profundament. Per arribar al seu fons cal devallar uns mil metres, un espadat corprenedor, d'una bellesa ferèstega. Va agafar el vessant esquerre, i al cap de cinc quarts d'hora de baixada arribava amb els seus dos acompanyants a la pregonesa del torrent ; allí menjaren prop de l'aigua i emprengueren plàcidament la pujada amb l'intent d'assolir el planell moabític. Era migdia. Cavalcant damunt la bèstia pacífica llegia en el Breviari les Vespres de santa Teresa. De sobte tres beduïns, tapats de cara, amb fusells i grosses pedres a les mans surten a l'encontre dels tres vianants i els agradeixen. De primer sembla que no volen els diners ; volen les vides. Desviats del camí són expoliats de tot, i el P. Ubach es veu amenaçat amb un punyal al coll, si diu la més petita cosa o fa el més petit moviment. Regiren tot el bagatge i se n'emporten el que els plau. Un dels acompayants, el fidel Muhamed, company dels seus viatges d'ara endavant, intervé dient que l'agredit viatja de part del govern i que fer-li quelcom els podria portar greus conseqüències. Quan estigueren satisfets de la ràtzia desaparegueren en una altra direcció. Les notes i fotografies d'aquest viatge foren salvades ; així, també aquesta vegada, i malgrat el gran perill passat, l'excursió esdevingué molt avantatjosa per a l'obra de la Bíblia.[11]

«al Monestir de Montserrat per a obrir una Casa a Jerusalem». La fundació fou de primer una senzilla, quasi misèrrima, casa al carrer dels Profetes, barri jueu. L'Abat Marcet, el mateix any, en el seu segon viatje a Terra Santa, cerca una casa més a propòsit. En fou escollida una ja construïda del distingit barri de Talbieh, al nord-est de Jerusalem, apta per als estudis i per a albergar-hi un petit nombre de monjos que portés a terme l'obra de la Bíblia. El dia 10 de març del 1930 Montserrat es possessionà de la casa. A primers de setembre es fa la installació definitiva. Madona Bruna de Montserrat rebia culte dels seus fills a Jerusalem.

11. *Rev. esp. Est. Bibl.*, I (1926), p. 53-60.

A la versió i comentari del primer llibre de la Sagrada Escriptura segueixen, en els anys 1927 i 1928, els dos volums que donen traduït i explicat tot el Pentateuc : el segon amb els llibres de l'Èxode-Levitic,[12] i el tercer amb els Nombres-Deuteronomi.[13]

D'aquest temps — anys 1927 i següents — s'ha d'esmentar una sèrie d'itineraris recorreguts per a la informació gràfica. Les seves incidències podrien omplir moltes pàgines. Ací només en donarem la llista : a més de molts itineraris per la Palestina, hi ha el viatge pel desert del Nègheb, recorregut en totes direccions ; primera estada a Cadés (juny-juliol del 1927) ; eixida de quinze dies per l'alta Mesopotàmia (juliol) ; al djebel ed-Drouz (octubre) ; visita al canal de Suez per estudiar la qüestió del pas dels israelites pel Mar Roig (març del 1928) ; segon viatge al Sinaí, arribant aquesta vegada al massís sagrat per l'uady Sley, amb un sol beduí, i retornant per Debbet er-Ramble i Suez (març-abril) ; segona anada a Cadés (juny) ; regió transjordànica de 'Adjlun (setembre) ; Síria, amb especial interés pel que esguarda a la regió dels Alanites (agost del 1931) ; regió transjordànica de l'uady Hesbân i uady Zerkamain, per a il·lustrar els capítols referents a Balac i Balaam (gener del 1932) ; tercer viatge a Cadés (juny).

La finalitat d'aquestes visites és la il·lustració de la Bíblia. Ja al bell començ de l'obra es parlà d'aquesta part gràfica. En el prefaci al primer volum de text i comentari es deia : «Res no pot trobar-se més adient per completar un comentari literal a la Bíblia com un comentari gràfic. Per ben redactades que estiguin les notes mai no podran donar una idea ben precisa i exacta d'una localitat, d'una escena, d'un objecte, etc. A una versió literal i a un comentari literal li correspon, si se'ns permet l'expressió, una il·lustració literal». Els dos volums fins ara apareguts són un aplec documental d'il·lustracions bíbliques que fan entenedors tots els passatges que es poden il·lustrar.

12. **L'Èxode = El Levític**, per Dom Bonaventura Ubach (*La Bíblia*. Versió dels textos originals i comentari, II), Montserrat, 1927. 366 p. in 4.° Reimpresió : 1929.

Cf. Étud. Rel., 193 (1927, 4), 614 s. (Dudon) ; Par. Crist., 6 (1927), 254-255 (Cardó) ; Ephem. Theol. Lov., 5 (1928), 462 (Coppens) ; Arch. Ib. Amer., 15 (1928), 280-281 (Trepat) ; Bibl., 9 (1928), 363-365 (Fernández) ; Il. del Clero, 22 (1928), 78 (Postius) ; Rech. Sc. Rel., 20 (1930), 79-80 (Calès) ; Rev. Bibl., 37 (1928), 303-304.

13. **Els Nombres = El Deuteronomi**, per Dom Bonaventura Ubach (*La Bíblia*. Versió dels textos originals i comentari, III), Montserrat, 1928. 384 p. in 4.°

Cf. Rev. Bibl., 37 (1928), 628 ; Par. Crist., 8 (1928), 460-461 (Cardó) ; Arch. Ib. Amer., 15 (1928), 280-281 (Trepat) ; Rech. Sc. Rel., 19 (1929), 91-93 (Calès) ; Il. del Clero, 23 (1929), 169-172 (Ramos) ; Ci. Tom., 21 (1929, 1), 88-90 (Colunga) ; Comm. pro Rel., 10 (1929), 81 s. ; Bibl. 11 (1930), 236-239 (Fernández) ; Eph. Theol. Lov., 7 (1930), 85-86 (Coppens).

La crítica els ha fet una acollida favorabilíssima.[14] Actualment està en vies de publicació el tercer volum de la sèrie, corresponent als dos llibres darrers del Pentateuc. En altres volums de la sèrie històrica del Vell Testament, el seu autor fa al·lusió sovintejada a la il·lustració que ja té preparada a hores d'ara. És remarcable tot el que el P. Ubach ha vingut aplegant de material fotogràfic en mires a aquesta part, la més original, sens dubte, de la Bíblia de Montserrat. Aquests elements han estat recollits en llargs anys d'estudi damunt el terreny i per una exploració directa, especialment reeixida i sagaç.[15]

A més dels viatges esmentats, tenen un interès especial per a la il·lustració dos viatges : el tercer realitzat a la regió del Sinaí, i el quart a la regió de Cadés.

El del Sinaí s'efectuà els dies 5-28 de juliol del 1932.[16] L'objectiu proposat era obtenir algunes fotografies per als volums II i III de la Il·lustració. Durant l'anterior mes de juny havia fet una sortida cap a la part oriental de la Península Sinaítica. Al cap de quatre dies d'haver terminat aquell penós viatge, emprenia novament el camí cap a la muntanya santa. A més de completar la il·lustració es proposava altres finalitats : cercar el camí de les ascensions i davallades de Moisès a la muntanya sagrada ; proveir-se del fruit dels

14. **El Gènesi**, per Dom Bonaventura Ubach (*La Bíblia*, il·lustració, XXIII--1), Montserrat, 1929. XII-318 p. in 4.º

Cf. Par. Crist., 10 (1929), 151-152 (Cardó) ; El Bon Pastor, 6 (1929), 551-553 ; Comm. pro Rel., 11 (1930), 109 s. (Voltas) ; Il. del Clero, 24 (1930), 142 s. (Ramos) ; Civ. Catt., 80 (1930, 1), 301 s. ; Ci. Tom., 22 (1930, 1), 74 s. (Colunga) ; Bibl., 11 (1930), 240-242 (Fernández) ; Rev. Bibl., 39 (1930), 434-437 (Vincent) ; Studiën, 62 (1930), 357-362 (Simons) ; Mél. Univ. S. Joseph, 15 (1930-1), 328 s. (Mouterde) ; Or. Ltztg., 34 (1931), 722 s. (Allgeier) ; R. bén., 43 (1931), 72 s. (Duesberg) , Eph. Theol. Lov., 7 (1930), 85-86 (Coppens) ; N. Rev. Th., 59 (1932), 477 s. (Levie) ; R. Sc. Rel., 12 (1932), 467 (Dennefeld) ; Rech. Sc. Rel., 22 (1932), 114-118 (Calès) ; Antonian., 7 (1932), 104-106 (Trepat) ; Ami du Cl., 51 (1934), 560 s. ; Zts. Dts. Pal. Ver., 57 (1934), 160 (Thomsen) ; The Jew. Quart. Rev. N. S. XXI, n. 3, 344-345 ; Bened. Mschr., 14 (1932), 153-155 (Schildenberger).

L'Exode - El Levític, per Dom Bonaventura Ubach (*La Bíblia*, il·lustració, XXIV-2), Montserrat, 1934. 352 p. in 4.º

Cf. Ci. Tom., 26 (1934, 2), 215 (Celada) ; Rev. Bibl., 43 (1934), 628 (Vincent) ; Rev. Sc. Rel., 15 (1935), 124 (Dennefeld) ; Eph. Theol. Lov., 12 (1935), 79 (Coppens) ; N. Rev. Th., 62 (1935), 319 s. (Levie) ; Par. Crist., 21 (1935), 217-218 (Marc de Castellví) ; Or. Ltztg., 38 (1935), 371 (Allgeier) ; Ami du Cl., 52 (1935), 168 ; Comm. pro Rel., 16 (1935), 201 (Schwientek) ; Rech. Th. anc. méd., 7 (1935), 321 s. (Botte) ; Coll. Nam., 29 (1935), 207 s. (Charue) ; Antonian., 10 (1935), 91 s. (Trepat) ; Studiën, 68 (1936, 1), 64 (Simons) ; Rech. Sc. Rel., 27 (1937), 246-247 (Lobignac) ; Bibl., 17 (1936), 365-366 (Fernández) ; The Jew. Quart. Rev. N. S., XXVII, n. 3, 311-312.

15. Sobre el material que disposa per a la il·lustració i la seva ordenació sistemàtica, cf. *Ciencia Tomista*, LIX (1940), 299-301.

16. **Dietari de viatge. D'una tercera excursió a la Regió del Sinaí**, 5-28 de juliol de 1932. Nota introductòria per A. [dom Antoni Ramón Arrufat], a *El Matí* de 13 de novembre de 1932 i en catorze números successius del mateix rotatiu.

tamarius per il·lustrar la qüestió del mannà ;[17] i encara, sortosament, tingué ocasió d'assistir a la festa annual d'Aaron, al peu del monestir de Santa Catarina.[18] El retorn d'aquest viatge fou per l'uady Feirân, Serabit el Khadem i Suez.

El mes de setembre d'aquest mateix any recorria tota la regió del nord de Palestina per il·lustrar els límits septentrionals de la Terra Promesa. Amb algunes altres sortides per la regió del Jordà i una darrera visita a Cadés, donava per enllestit tot el referent a la il·lustració del Pentateuc.

Cadés ! Heus aquí una estació bíblica que havia estat visitada amb preferència pel geògraf de la Bíblia. A Cadés havia romàs un temps el poble d'Israel, de pas cap a la Terra Promesa ; allí havia estat sepultada Maria, la germana de Moisès (Nom. 20, 1), i del seu sepulcre n'havia hagut esment algú, temps era temps ; calia cercar un indret que pogués encaixar amb les dades d'antics autors — Eusebi, sant Jeroni — que encara en parlaven com de cosa coneguda. En les tres primeres visites que hi havia fet, el P. Ubach havia escalat els principals turons a l'una i a l'altra banda de la vall sense trobar-hi, però, cap vestigi que recordés la mà de l'home. Per a la darrera, al març del 1933, havia adquirit una bona referència, captada en una conversa amb Mr. Neuville. Aquest prestigiós arqueòleg, acompanyat del P. Köppel, S. I., havia observat a uns 20 Km. al s. de ʿAin Qseime i a la dreta del camí que va cap a l'ʿAqaba una mena de tell, lluny, dalt d'una muntanya. En visitar-lo va afermar-se en la idea que en aquell indret podia trobar-s'hi la tomba de Maria, germana de Moisès.[19]

Durant la primera meitat del 1932 publica els dos volums del Psalteri.[20] Després seguí en la redacció dels llibres històrics. En aquests, sobre tot el de Josué, la part geogràfica prenia un gran relleu. Per això els comentava llargament i li ocasionaven viatges per a

17. El resultat d'aquesta investigació es troba en *L'Èxode-El Levític* (*La Bíblia*, XXIV-2), p. 92-101.

18. **Le sacrifice de Néby Haroun au Sinaï**, a *Rev. Bibl.*, XLII (1933), p. 79-81 i 4 fot. Cf. *L'Èxode-El Levític* (*La Bíblia*, XXIV-2), p. 152 s.

19. **Le tombeau de Marie soeur de Moïse à Cades**, a *Rev. Bibl.*, XLII (1933), p. 562-568 i 7 fot. La informació completa d'aquesta qüestió es trobarà en el vol. III de la *Il·lustració*.

20. **El Psalteri**, per dom Bonaventura Ubach (*La Bíblia*. Versió dels textos originals i comentari. X : I, Pss. I-LXXII ; II, Pss. LXXIII-CL), Montserrat, 1932, 318 i 310 p.

Cf. Bol. de información benedictina, n. 35 (1932) (Ríos) ; Comm. pro Rel., 13 (1932), 451 (Pujol) ; Rev. Bibl., 41 (1932), 632 (Lagrange) ; Ci. Tom., 25 (1933, 1), 122 (Celada) ; Eph. theol. Lov., 12 (1935), 95 (Coppens) ; Ami du Cl., 52 (1935), 168 s. ; Est. Ecl. (1933), 420-423 (Galdós) ; Rech. Sc. Rel., 23 (1933), 223-226 (Calès) ; Civ. Catt., 84 (1933, 2), 168-171) (Galdós) ; Bibl., 14 (1933), 473-474 (Fernández) ; Par. Crist., 17 (1933), 148-151 (Marc de Castellví).

l'estudi de les regions de les tribus de Judà i de Simeon, recorregudes detalladament els mesos de juny del 1934 i del 1935, així com també la Galilea, el juny i el setembre del darrer any esmentat.

El període que va entre els anys 1936-1950, en els quals cessa la publicació de la Bíblia, el nostre monjo no deixa ni un moment de treballar d'una manera o d'una altra en l'obra que roman incompleta. Anys de guerres i de contratemps — recordem només els disturbis de Palestina, la guerra civil d'Espanya i, a continuació, la gran guerra —, encara van ésser aprofitats, de cara al treball d'il·lustració, per algunes sortides, com la dels deserts d'Engaddi, Zif i Maon (maig del 1940) ;[21] la de Samaria (abril del 1946) ; per la regió septentrional de Palestina (setembre) i Galilea (octubre) ; tota la regió de la Transjordània (abril del 1947) ; nord de Palestina (octubre del 1949) ; muntanyes i regió de Moab (octubre del 1950). L'altra part del treball fou la redacció de la versió i comentari dels llibres històrics que té actualment a punt d'estampar.

Al començ del 1951 el P. Ubach retorna a Montserrat, degut a les difícils circumstàncies de Palestina.[22] Ja alguna temporada de l'any 1948 havia romàs allunyat de Jerusalem, en ocasió de la guerra judaica-àrab. Vencent dificultats ha pogut traslladar llibres i fotografies i s'ha instal·lat amb aquest bagatge preciós al *Scriptorium Biblicum*. Així hem pogut veure com continuava la seva edició de la Bíblia. Amb l'ajut i l'aprovació de l'actual Abat reverendíssim Pare dom Aureli M. Escarré, ha començat la publicació dels llibres històrics de l'Antic Testament, redactats els darrers anys de la seva estada a Palestina. En poc temps han aparegut els llibres de Samuel,[23] i els de Josuè-Jutges-Rut.[24] També ha continuat el seu mestratge als nostres joves clergues i els ha encomanat el gust pels estudis orientals. Per decret de la Sagrada Congregació Oriental li ha estat atorgat el permís de «celebrar el ritu antioquè dels siris amb un grup d'estudiosos de la literatura siríaca, aptes per a ésser

21. **Excursions aux déserts d'Engaddi, Zif et Maon**, a *Rev. Bibl.*, LIII (1946), p. 249-259 i 2 fot.

22. *Odisea de dos benedictinos catalanes a través de Tierra Santa*, por José Tarín-Iglesias, a *El Correo Catalán*, 23 de marzo de 1948. *Cuarenta años en Palestina preparando la Biblia de Montserrat*, por José Tarín-Iglesias, a *El Correo Catalán*, 4 de julio de 1951.

23. **I i II de Samuel**, per dom Bonaventura Ubach (*La Bíblia*. Versió dels textos originals i comentari. V), Montserrat, 1952, 348 p. in 4.°

Cf. An. Sacr. Tarr., 24 (1953), 197-199 (Termes) ; Rev. Bibl., 60 (1953), 432-434 (Delcor) ; Nouv. Rev. Theol., 75 (1953), 536-537 (Lambert) ; Cultura Bibl., 11 (1954), 61-62 (de Olestria) , Rech. Sc. Rel., 42 (1954), 143 (Lefèvre) ; Scf., 13 (1953), 377-382 (Prado).

24. **Josuè-Jutges-Rut**, per dom Bonaventura Ubach (*La Bíblia*. Versió dels textos originals i comentari. IV), Montserrat, 1953, 382 p. in 4.°

ensinistrats en la litúrgia i rúbriques d'aquella església». A aquest fi ha publicat uns fascicles, de cara als fidels, per seguir la Santa Missa.[25]

Ha col·laborat a les tasques del Congrés Eucarístic Internacional, celebrat a Barcelona l'any 1952, i llegí un treball en una de les reunions de la secció bíblica.[26]

Entre les distincions rebudes pel P. Ubach esmentarem la que li fou atorgada pel Centre Excursionista de Catalunya l'any 1935 : la medalla d'or instituïda per l'honorable senyor En Rafael Patxot i Jubert. Amb aquest motiu escriví un treball per a la revista d'aquella institució.[27]

L'altra distinció li vingué de la Santa Seu. El 20 de juliol del 1940 era nomenat Membre de la Pontifícia Comissió Bíblica.[28]

25. **Litúrgia Siríaca de l'Apòstol Sant Jaume. — Anàfora dels XII Apòstols.** Versió directa de l'original siríac. Montserrat, 1952, 50 p.

Missa Syriaca iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum. Cantus (Ad usum privatum), Montiserrati, 1951, 16 p.

26. **David, paladín de paz.** Aquest treball es publicarà en les Actes del Congrés.

27. **Per les vores de l'Eufrat,** a *Butlletí del Centre Exc. de Catalunya*, 45 (1935), p. 232-239 ; 265-276 amb 7 fot.

28. *AAS* XXXII (1940), p. 319 ; *Osserv. Rom.*, 22, 23, luglio, 1940 ; íd., 5, 6, agosto, 1940 : *Nella Pontificia Commissione «de Re Biblica»*, pel P. Giac. M. Vosté, O. P. ; vg. també la meva nota a *Est. Bíbl.*, I (1941), p. 221-223.

EUGÈNE CARD. TISSERANT

SUR UN MANUSCRIT MOZARABE DE FÈS

Au cours de vacances que je passais au Maroc chez un de mes neveux, professeur au lycée de Fès, je fus reçu le 23 avril 1938 à la bibliothèque de la mosquée Qaraouine. Le bibliothécaire, après un peu de conversation, me dit qu'il était occupé à classer une masse de fragments, provenant de manuscrits abandonnés depuis longtemps dans une sorte de soupente, au-dessus des locaux ordinaires de la bibliothèque. Et il me fit voir un assez grand nombre de numéros, au sujet desquels je lui disais, ayant encore assez fraiches mes expériences de la Bibliothèque Vaticane, mes impressions sur leur âge ou leur contenu.

Un groupe de feuillets attira particulièrement mon attention. Il s'agissait des restes d'un manuscrit des évangiles. Parmi ces feuillets, quelques-uns avaient un aspect particulier, qui me fit les regarder de plus près. Il s'agissait de sommaires ou *capitula*, comme on en trouve couramment dans les manuscrits anciens de la Bible latine. Je m'étais intéressé, au début de ma carrière d'orientaliste, à deux textes mozarabes et je me rappelai alors que le plus connu des manuscrits mozarabes des évangiles professait avoir été copié sur un manuscrit de Fès.

Ma visite à la bibliothèque de la Qaraouine ne pouvait, ni se prolonger, ni se répéter. Persuadé que je pourrais, avec quelques photographies, démontrer que le manuscrit retrouvé était l'archétype du *Monac. ar.* 238, je demandai au bibliothécaire qu'il voulut bien me procurer les photographies de quelques pages, que je lui désignai, et je regagnai Rome avec l'espoir de pouvoir, quelques mois plus tard, annoncer ma trouvaille par une brève communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Le bibliothécaire m'avait loyalement averti qu'il faudrait attendre; mais, on devait recevoir sous peu un appareil photographique, grâces auquel il pourrait satisfaire mon désir. Après la fin de la guerre, n'ayant rien reçu encore, j'essayai d'intéresser à mon problème, le 3 novembre 1944, un fonctionnaire de mes amis habitant Rabat; et encore une autre fois,

le 25 janvier 1950. Mais, aussi peu fortuné que sœur Anne, je ne vis rien venir.

C'est seulement le 15 décembre 1950 que je reçus vingt-six photographies, contenant chacune deux pages de texte, grâces à la charité du Dr. J. Secret, de l'Hopital Cocard à Fès.[1] Au dèbut de 1953, j'eus enfin, par l'intermédiaire du Prof. Giorgio Levi Della Vida, un microfilm contenant en 167 photogrammes tout ce qui subsiste du manuscrit original.[2]

Il m'a fallu bien des efforts pour obtenir ces éléments. Je suis heureux de pouvoir présenter les quelques notes, qui vont suivre, sur un manuscrit mozarabe, dans un ouvrage destiné à honorer un fils courageux de la péninsule ibérique, dont la vie a été consacrée, sans une défaillance, à l'étude de la Bible dans un contact prolongé avec le monde arabe.

* * *

N'ayant eu avec le manuscrit de la Qaraouine qu'un contact de quelques minutes, je ne puis pas en donner une description adéquate. C'est un manuscrit de parchemin écrit sur vingt-et-une lignes à la page. Dans les feuillets conservés figurent des parties de chacun des quatre évangiles.[3] Entre les évangiles, le manuscrit de Fès présente, comme le manuscrit de Munich *Monac. arab.* 238, les prologues monarchiens et des *capitula.* Les listes des *capitula* sont complètes pour les évangiles de S. Luc et de S. Jean. Le feuillet contenant le début des *capitula* du deuxième évangile a été en partie rongé; on peut y lire encore les *capitula* I-VII et les premiers mots du sommaire du chap. VIII. Une partie du texte des *capitula* IV-VII a été emportée.

Puisque les prologues ont déjà été publiés,[4] nous pensons apporter

1. Je dois aux photographies du Dr. Secret quelques informations qui ne résultent pas des photogrammes microfilmés reçus en 1953. Dans plusieurs photographies, la présence d'une ficelle entre les deux pages démontre qu'il s'agit de la face intérieure d'une feuille double se trouvant au milieu d'un cahier.

2. C'est aussi à une démarche du Prof. Levi Della Vida que je dois le microfilm du manuscrit de Munich. Je tiens à lui exprimer ici toute ma gratitude, pour sa complaisance et pour sa génerosité. Le bibliothécaire de la Qaraouine a fait savoir au Prof. Levi Della Vida que le microfilm contenait tout ce qui a été retrouvé du manuscrit. S'il y a un nombre impair de photogrammes, c'est parce que la dernière page, très difficilement lisible, a été photographiée deux fois. Il y a donc 83 ff. conservés. Les quatre premiers photogrammes sont ceux de la feuille double, passablement mutilée, qui contient le passage du premier évangile au second. Ils sont donc hors de leur place.

3. Le premier chapitre dont on trouve le titre (photogramme 7) est le chap. VII de Matthieu. Le dernier titre est celui du chap. XIV de Jean (18, 28) au bas du photogramme 165. Les dernières paroles de la dernière page (photogrammes 166 et 167) appartiennent à Jean, 19, 2.

4. Franz Taeschner, *Die Monarchischen Prologe zu den vier Evangelien in der spanisch-arabischen Bibelübersetzung des Isaak Velazquez nach der Münchener Handschrift Cod. arab.* 238, dans *Oriens Christianus,* t. 32 (1935), pp. 80-99.

une contribution utile à la connaissance de la version mozarabe des évangiles en donnant ci-dessous le texte des *capitula* du troisième évangile. Mais nous devons tout d'abord déclarer que le manuscrit de Fès n'est pas l'archétype de celui de Munich.

Ce dernier manuscrit, en effet, copié par un scribe maghrébin en 1394, a pour archétype, d'après l'annotation finale, un manuscrit écrit à Fès en 1145. Le manuscrit de la Qaraouine est incomplet et je n'ai pas trouvé dans les photographies que j'ai examinées aucune donnée explicite sur sa date. Mais, l'écriture présente des caractères d'ancienneté, qui plaident en faveur du onzième ou même du dixième siècle. Il est donc antérieur à l'archétype du *Monacensis*. Lorsqu'avec le regretté P. Donatien de Bruyne j'ai publié en 1910 le feuillet bilingue de Sigüenza, qui contient une partie de l'épître aux Galates,[5] les spécialistes de la paléographie latine ont estimé que l'écriture était celle de la fin du IXe siècle ou du commencement du Xe.

Or, l'écriture du manuscrit de Fès ne diffère guère de celle de la colonne arabe du feuillet de Sigüenza. Les emphatiques de la famille du *ṣâd* ont conservé les formes angulaires du coufique avec, de temps en temps, une lettre de forme arrondie, particulièrement vers la fin de la ligne. Le *kāf* final est très ramassé, minuscule, tandis que la même lettre, initiale ou médiane, s'étend largement. Le *bā* et le *tā* à la fin des mots sont de dimensions médiocres. Le point du *nūn* est toujours à droite.

Le manuscrit de Fès est assez proche du *Vaticanus arabicus* 71,[6] écrit à Mar Saba en 885, avec les différences qu'on peut attendre dans des manuscrits provenant de contrées aussi diverses. C'est ainsi que l'*alif* isolé est rectiligne dans le manuscrit de Fès, tandis qu'il est doublement infléchi dans les manuscrits du Sinaï et de Mar Saba, à la manière de l'*olaf* initial de l'écriture *sertō*. Les lettres *fā* et *qāf* dans le manuscrit de Fès sont ponctuées suivant l'usage maghrébin. L'*alif* final descend toujours notablement au-dessous de la ligne. Il convient de noter que l'écriture de l'évangile de Fès n'est pas artificielle comme celle de certains Corans, qui affectent l'archaïsme.[7] Elle a de bonnes qualités de régularité et d'élégance; le manuscrit est l'œuvre d'un copiste soigneux.

* * *

Le manuscrit de Munich contient une note disant que la traduction des évangiles dont il est le témoin a été exécutée par Isaac Velasquez

5. *Une feuille arabo-latine de l'épitre aux Galates*, dans *Revue Biblique*, sér. II, t. 7 (1910), pp. 321-343.
6. Cf. E. TISSERANT, *Specimina codicum orientalium*, Bonn, 1914, pl. 54 (description du manuscrit, pp. XXXVIII sq.).
7. Par exemple *Vat. ar.* 212. Cf. *Specimina...*, pl. 43a et p. XXXII.

(اسحق ابن بلشك), de Cordoue, en 946.[8] Cette note se trouve, d'une façon assez inattendue, incorporée au titre du troisième évangile (f. 44): «S'ensuit le troisième évangile, parole de l'apôtre Luc, le médecin syrien d'Antioche, disciple de l'apôtre Paul. Il le composa en grec dans le pays d'Achaïe pour l'évêque Théophile vingt-cinq ans après l'ascension au ciel du Seigneur Christ. (L'évangile) fut traduit l'année 946 par Isaac fils de Velasco, de Cordoue. Que Dieu ait pitié de lui!»

Le titre du troisième évangile dans le manuscrit de Fès est beaucoup plus court, écrit en gros caractères, sur quatre lignes: المصحف الثالث من الانجيل | الذى كتبه لوقا تلميذ | بولش الحوارى باللغة اليونانية | فى بلد اقاية. «Tome troisième de l'Evangile, qu'écrivit Luc, disciple de l'apôtre Paul, en langue grecque, au pays d'Achaïe». Les deux titres sont nettement indépendants l'un de l'autre. Au lieu de بلد, Munich emploie نواحى; pour لغة, لسان; au lieu de كتب, وضع.

Avant le prologue, le manuscrit de Fès insère, sans titre particulier et sans *basmalah* une note relative aux dates de la conception du Baptiste, de l'Annonciation, de la mort du Seigneur et de sa résurrection. En tout onze lignes. Après quoi vient le prologue précédé de la basmalah musulmane et du titre ثناء لوقا الحوارى «Eloge de l'apôtre Luc», titre qui manque dans le manuscrit de Munich.

Les *capitula* suivent immédiatement le prologue, tandis que dans le manuscrit de Munich ils en sont séparés par les mots: تم المصدر ابواب الفهرسة «La préface est terminé. Chapitres de l'index».

Et c'est ici que les deux manuscrits se divisent radicalement. Les deux séries de *capitula* n'ont rien en commun. Il y a vingt-et-un *capitula* dans le manuscrit de Munich, où la préface de l'évangile (Lc. 1, 1-4) est jointe aux *capitula* après les mots صدر فى انجيل لوقا «Préface de l'évangile de Luc». Il y a vingt *capitula* seulement, notablement plus brefs, dans le manuscrit de Fès.[9]

Les *capitula* de Fès sont ceux de la troisième colonne de l'édition de Wordsworth et White, ceux de Munich sont ceux de la deuxième colonne,[10] c'est-à-dire ceux du *Cavensis* et du *Toletanus* de la Bible latine.

8. Cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. I, *die Uebersetzungen*, dans *Studi e Testi*, 118, Città del Vaticano, 1944, pp. 167 sq., où on trouvera une abondante bibliographie.

9. Les premiers versets du troisième évangile (Lc. 1, 1-4) suivent aussi les *capitula* dans le manuscrit de Fès, précédés par les mots قال لوقا الحوارى. La *basmalah*, musulmane dans les deux manuscrits, précède le titre الباب الاول, qui couvre Lc. 1,5 sqq. Dans le manuscrit de Munich, le f. 46v ne contient que cinq lignes, la *basmalah* étant écrite en tête du f. 47.

10. Ces *capitula* ont été publiés par le Cardinal Giuseppe Maria Tommasi. Cf. *Opera omnia*, t. 1, Rome, 1947, pp. 340-342. Ils figurent dans Wordsworth et White, *Novum Testamentum D.N.I.C. latine*, t. 1, Oxford, 1898, pp. 274-304, col. 3, d'après Tommasi et cinq manuscrits. Autre édition dans *Sommaires, divisions et rubriques*

Il est inutile de répéter ce qui a été dit ailleurs par ceux qui ont traité de manuscrits mozarabes, sur leurs particularités orthographiques. Il n'y a dans le manuscrit de Fès aucun *hamza*; les confusions entre dentales sont assez fréquentes, encore que l'on ne doive pas ordinairement conclure d'une absence de points diacritiques à une confusion. Le *šaddah* n'est presque jamais exprimé. L'*alif maqsūrah* est remplacé par un *alif*. Nous reproduisons ces particularités de notre manuscrit, auquel nous n'apportons qu'un petit nombre de corrections, justifiées dans les notes.

A la suite du texte, nous donnons une traduction latine, qui suit de près le texte arabe, en utilisant, chaque fois que c'est possible, les paroles qui figurent dans le texte latin des *capitula*. Le traducteur arabe a dû se conformer au génie de sa langue; il utilise volontiers des substantifs là où le latin a un verbe, mais on peut presque toujours reconstituer le texte qu'il avait sous les yeux. Quelques *capitula* son complétés. Afin de rendre plus évidentes les additions, elles ont été imprimées en italiques.

الباب الاول. حيس بكم زكريا لما لم يصدق بقول الملك واته تكلم بعد ما ولدت اليشبات ونغمت واخبر الملك الرعاة بميلاد المسيح وختانه فى يوم ثامن.

الباب الثانى. بركة شيمون على المسيح وهو طفل واحتجاج يسوع وهو ابن اثنى عشرة سنة.

الباب الثالث. فى السنة الخمسة عشر من ولاية طباريوش القيصرى وعمد يحيى يسوع وكان يظن انه بن يوسف الذى كان بن على.

الباب الرابع. فى مقايسة ابليس ليسوع وسبقته اياه وانصرافه الى حلجال[11] ودخل ناصرة فى الجماعة وقرا كتاب

de la Bible latine, Namur, 1914 (recueil imprimé pour l'usage de la Commission de la Vulgate), pp 288-300, col. B, d'après huit manuscrits. Bien que les *capitula* du *Cavensis* et du *Toletanus* soient ceux qu'on rencontre le plus souvent dans les manuscrits espagnols, ceux de la colonne 3 de Wordsworth et White se trouvent aussi en Espagne, par exemple dans le *Complutensis* 1 (Madrid, Univ. Centr. 31). Dans ce manuscrit ne figurent pas les additions du texte arabe de Fès.

11. Orthographe constante dans le manuscrit de Fès. Il faut corriger en جلجال, d'après C. F. Seybold, *Glossarium latino-arabicum ex unico qui exstat codice Leidensi*

يشعيا ولما خرج عنها ابرا انسانا مجنونا فى يوم سبت
وابرا غيرهم كثيرا وحين تكلم من المركب وجرفوا التلاميذ
جبتان كثيرا ودعا بباطر ويعقوب ويحيى وابرا المجذام
وصلا فى القفار.

الباب الخامس. حين ابرا المفلوج المدلا من السقف
وامر لاوى المستخرج ان يتبعه وقال للفرزين لا يحتاج
الاصحا الى الطبيب وحين هرس التلاميذ السنابل وابر (أ)[12]
فى يوم سبت صاحب الكف اليابس واختار الحواريين وذكر
صلاح[13] قوم وشقا[14] قوم غيرهم وضرب الامثال وفرغ المهود.

الباب السادس. حين ابرا غلام القايد واحيا ولد
الارمل[15] الميت واقبلوا رسل يحيى يكشفوه وشهد يسوع
بشهادة فى يحيى وضرب مثال الصبيان الجالسين فى الرحبة
وغسلت المراة المذنبة رجل يسوع وضرب المثل للذين كانوا
يطلبونه فى السفر من الرجال والنسا لمثل الزرع وسكن
زمن البحر من المركب.

الباب السابع. فى القنديل فوق المنارة وفى الذين
يعملون بكلام الله اذا اقبلت امه واقاربه وتعالى البحر

undecimo saeculo in Hispania conscripto..., dans *Ergänzungs-hefte zur Zeitschrift für Assyriologie*, 15-17, Berlin, 1900, p. 210, s.v. Galilea.

12. Ms. : وابر.

13. Le glossaire, *op. laud.*, p. 43, s. v. beatitudo, suggérerait de corriger en فلاح pour répondre au texte latin.

14. Il suffirait de corriger en وشقا pour obtenir la traduction du latin «infelicitas». Le glossaire donne شقوة s.v., p. 244.

15. La forme masculine pour «veuve» figure dans le vocabulaire du XIIIe siècle d'origine espagnole, publié par Schiaparelli. Cf. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. I, p. 559, s.v.

وانتهر الريح وفى جيا[16] الجان فى الخنازير وفى سيالة الدم من المراة وفى ابنة القايد المقول له يايرش[17] التى احياها.

الباب الثامن. حين ارسل تلاميذه ث(نا)[18] ان يوصوا واعطاهم كل سلطان ثم انصرفوا ثم اتبع خمسة الاف رجل من خمس خبز وحوتين وحين تظاهر يسوع لباطر.

الباب التاسع. حين تصور فى الجبل وابرا الغلام المغترب وامر بالتواضع والا يمنع احد كلمن اطلع عليه عجوبة على اسمه وحين لم يتقبلوه السامريين[19] وضرب مثل الحراث الناظر وقوله للذين ارادوا ان يتبعوه.

الباب العاشر. حين اختار اثنين وسبعين رتلميذا للوصية وحين قاسه الرجل التوراوى العالم وضرب له مثل الذى جرحوه اللصوص الذى رحمه السامرى وضمنه ومدح حظ مريم عند مارتة وليس فى غير من الاناجل.

الباب الحادى عشر. تعليمه الصلاة وضرب مثل الملح[20] على جاره ان يعطيه خبزا واذ نفا الجنى وقيل له انفاه بقايد الجن وذكر اية يونس النبى وملكة سبا وانه

16. On pourrait aussi bien lire جيل ou جند.

17. La finale en ش pour س est habituelle dans les manuscrits mozarabes.

18. Lire ثناء. On voit seulement la dent de la première lettre et le point de la deuxième. Un petit trou rond s'étant produit dans le travail du parchemin, une pastille qui a disparu aujourd'hui avait été sans doute appliquée pour réparer le mal. Il y a dans la même marge un trou ovale, beaucoup plus considérable, qui a été produit également par l'instrument du peaussier.

19. Corriger en السامريون.

20. الملّح.

يجب على الانسان ان يغسل بالصدقات داخل ضميره وذكر خبر الوصوا وما يوخذ به بنو اسرايل من قتلهم الانبيا من دم هابل الى ذكر دم زكريا.

الباب الثانى عشر. تحدثه عن الفرزيين[21] والا يخافوا الذين يقتلون الجسد وجوابه لسايله انه ليس ماهوا لموارث وضرب مثل الطلى[22] الذى[23] كانت له النعمة الكثيرة وقوله بيعوا ما تملكون وقال لباطر طوبا للمستفيق الكريم وقوله تعلمون امارات الصحو او المطر.

الباب الثالث عشر. يامر بالتوبة من سبب المقتولين من اهل حلخال وتذكر مثل التينة التى لم تثمر وعصت الارض ويبرا المراة الحدبا ثمانية عشرة سنة ويقول ان هرودس فى مثاب تعلب.

الباب الرابع عشر حين ابرا صاحب الحبن[24] فى يوم سبت وحض[25] الشابع ان يطعم المساكن ومثل الذين اعتذروا[26] عندما دعوا للعشا وامر ان يبغض كل محبوب لاجلى ومثال الذين ارادوا بنيان المجدل.

الباب الخامس عشر. لا ينبغى للملح ان يفسد ومثال الراعى الذى طلب الضالة الواحدة والمراة التى وجدت الدنير[27] المتلوف وارجل الذى قسم ماله بين ولديه وضى

21. Au lieu du classique الفرسيين.
22. Comme dans le Glossaire, s.v. opulentus dives, p. 356.
23. Le manuscrit ajoute par erreur له.
24. Ms. : الجند.
25. Ms. : وحط.
26. Ms. : اعتذوا.
27. Denarius; au lieu de دينار.

المنتق الفاسد والذى وفق للرشدة والوكيل الذى يعنى[28] عبد سيده وقوله منتهى النبوة الى يحيى بن زكريا.

الباب السادس عشر. فى العلى والعازر وان الخدمة دين لازم والعشرة مجذومين وان ملك الله داخلنا ومثال الارملة الطالبة والقاضى الجاير والمصلين فى البيت وان دخول العلى غير ممكن فى ملك الله.

الباب السابع عشر. حين اعلم تلاميده بما ياتى عليه وابرا الاعما السايل ومدح زحاوس[29] وضرب مثل العشرة مناطر[30] وركوب فلو الحمارة وتبكى على يرشلام[30 bis] وسال بسلطن[31] من يفعل هذا وكشف عن الذين قتلوا ولد صاحب الكرم.

الباب الثامن عشر. اذ قايسه فى تادية الخراج ومدح الارملة التى القت القراطين فى التابوت وفى انقراض الدنيا وتندومه نفسه.

الباب التاسع عشر. عندما اخل[32] يهوذا ان يتل[33] بالمسيح واظهر يسوع سر معنا الخبز والكاس وقال لتلاميذه ان يبيعوا الثوب ويبتاعوا سيفا وقوله قد استاذن الشيطان لنثو بالمنكم.

28. يعنّى.
29. Ms. : رجاوس.
30. Sic in ms.
30 bis. Sic in ms.
31. Sic in ms.
32. اخلّ.
33. يتلّ. Cf. Glossaire, s.v. trado = اتل.

الباب الموفى عشرون . حين تل يهوذا بالسيد وقتل
يسوع ودفنه وقيامته وغير ذلك.

Caput. I. Quando obmutuit Zacharias cum non credidisset verbo angeli. Sane locutus est posteaquam peperit Elisabeth *et purgata est.* Et annuntiat angelus pastoribus nativitatem Christi. Et circumcisio eius die octavo.

Caput II. Benedictio Simeonis super Christum parvulum. Et disputatio Iesu filii annorum duodecim.

Caput III. Anno quinto decimo gubernii[34] Tiberii Caesaris[35] baptizat Iohannes Iesum. Et existimabat[36] eum filium Ioseph qui erat filius Heli.

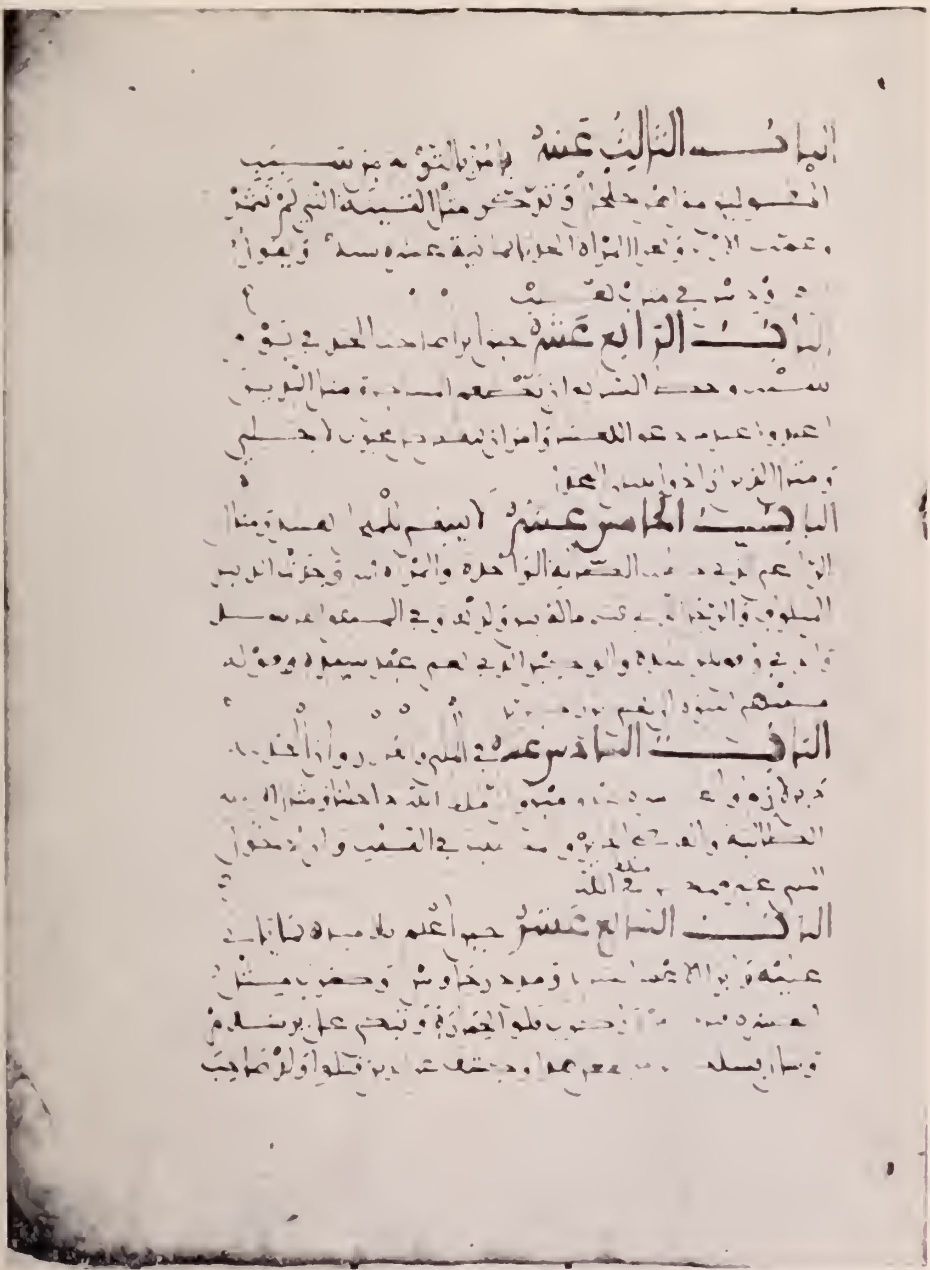
Caput IV. De temptatione Iesu a diabolo et victoria eius *signo.* Et discessus eius in Galilaeam. Et ingressus est Nazareth in synagogam legitque librum Isaiae. Et cum exiret ex ea, sanavit hominem daemoniacum die sabbati et sanavit alios. Et quando locutus est de navi et collegerunt discipuli pisces multos. Et vocavit Petrum et Iacobum et Iohannem. Et sanavit leprosum et oravit in deserto.

Caput V. Quando curavit paralyticum dimissum per tectum. Et iussit Levi publicanum ut sequeretur eum. Et dixit pharisaeis : non est opus sanis medico. Et quando vulserunt discipuli spicas. Et sanavit die sabbati habentem manum aridam. Et elegit apostolos. Et recordavit sanitatem multitudinis et sanationem multitudinis alterius.[37] Et praedicavit parabolas et *praecepit* mandata.[38]

Caput VI. Quando sanavit puerum centurionis et resuscitavit filium viduae mortuum. *Et accesserunt missi Iohannis ut interrogarent eum* et Iesus testimonium dedit de Iohanne et parabolam dixit de pueris sedentibus in foro. Et lavavit mulier peccatrix pedes Iesu. Et parabolas dixit pro illis qui requirebant in itinere, viris et mulieribus, sicut seminis. Et sedavit tempestatem[39] maris e navicula.

Caput VII. De lucerna super candelabrum et de his qui faciunt verbum Dei. *Quando accedit mater eius et proximi eius et ascendit supra mare*

34. Les manuscrits théodulfiens ont : imperii.
35. Il serait plus exact de traduire : Caesarii.
36. Avec Théodulfe; al. : existimabant.
37. L'original latin portait : beatitudinem multitudinis et infelicitatem multitudinis alterius. Le texte arabe a été mal transmis; les corrections à faire ont été indiquées ci-dessus, notes 13 et 14.
38. Les mss. théodulfiens omettent : et praecepit mandata. Certains manuscrits ont : et mandatis.
39. Il se pourrait que le traducteur arabe ait interprété «tempus» (= زمن) une mauvaise graphie de «tempestatem».



Le Manuscrit Mozarabe de Fès

et ventum increpat et de adventu daemoniorum in porcos. Et de profluvio sanguinis e muliere. Et de filia principis, cui nomen Iairus, quam resuscitavit.

Caput VIII. Quando mandavit discipulos binos ut praedicarent et dedit eis omnem potestatem, deinde reversi sunt, deinde satiavit quinque millia virorum quinque panibus et piscibus duobus. Et quando manifestus fuit Iesus Petro.

Caput IX. Quando transfiguratus est in monte et sanavit puerum mutabilem et docuit humilitatem. Et non prohibendum esse qui facit virtutem in nomine suo. Et quando non recipiunt eum Samaritani. Et parabolam dicit aratoris ⟨retro⟩ respicientis. Et verbum eius his quos volebat eum sequi.

Caput X. Quando elegit septuaginta duos discipulos ad praedicandum. Et quando temptavit eum vir legisperitus doctus et dixit ei parabolam illius quem vulneraverunt latrones, cuius misertus est Samaritanus et pro eo spopondit. Et laudavit partem Mariae apud Martham. *Et hoc non est apud aliud ex evangeliis.*

Caput XI. Praeceptio eius de precatione. Et dixit parabolam importune postulantis a vicino eius ut det sibi panem. Et si eiecisset daemonium et dictum esset de eo quod eiecerit illum per principem daemoniorum. Et recordavit signum Ionae prophetae *et reginam Sabae.* Et quod oportet homini ut lavet elemosynis quod deintus eius intravit. *Et recordavit doctrinam ablutionis et quid requiretur a filiis Israel quia occiderunt prophetas, a sanguine Abel usque ad recordationem sanguinis Zachariae.*

Caput XII. Narratio eius pharisaeis : ne timeant eos qui occidunt corpus. Eius responsus petenti se non esse praepositum haereditatibus. Et dixit similitudinem divitis cui erant bona multa. *Et verbum eius : vendite quae possidetis.* Et dixit Petro : beatus dispensator bonus. Et verbum eius : nostis signa sereni et pluviae.

Caput XIII. Praecipit paenitentiam sub exemplo occisorum ex Galilaeis. Et recordavit parabolam ficulneae quae non fructificat et operit terram. Et liberat mulierem curvam decem et octo annis. Et dicit Herodem (esse) sicut vulpem.

Caput XIV. Quando curavit hydropicum die sabbati. Et monuit saturem ut pascat pauperes. Et parabola illorum qui se excusaverunt cum vocati fuerint ad caenam. Et praecepit ut odiatur omnis dilectus, praeter me. Et parabolae illorum qui volunt aedificare turrem.

Caput XV. Non decet salem fatuum fieri. Et similitudines pastoris qui requirit errantem unam mulierisque quae invenit drachmam perditam et hominis qui divisit substantiam suam duobus filiis suis. Et de dispensatore corrupto qui disposuit secundum prudentiam. *Et œconomus qui*

afflixit servum domini sui. Et verbum eius : finis prophetiae usque ad Ioannem filium Zachariae.

Cap. XVI. De divite et Eleazaro. Et quia servitium debitum necessarium. Decemque leprosi. Et quod regnum Dei intra nos (est). Et similitudines viduae rogantis et iudicis iniqui et orantium in templo et ingressus divitis minime facilis in regnum caelorum.

Caput XVII. Quando indicavit discipulis suis quid adventurum sibi et curavit caecum mendicantem et laudavit Zachaeum et posuit similitudinem decem mnarum. Et sessio super pullum asinae. Et fletus super Hierusalem. Et quaestio de potestate cuiusnam faceret haec. Et revelat de illis qui occiderunt filium domini vineae.

Caput XVIII. Tunc probavit eum (aliquis) de pagamento tributi. Et laudavit viduam quae misit minuta duo in arcam. Et de transitu mundi et de adventu sui ipsius.

Caput XIX. Quando prodidit Iudas ut traderet Christum. Et ostendit Iesus sacramentum panis et calicis. Et dixit discipulis ut venderent vestimentum et emerent gladium. *Et verbum eius : permissionem petivit satanas ut cribraret vos.*

Caput XX.[40] Quando tradidit Iudas Dominum. Et occisio Iesu. Et sepultura eius et reliqua.

Nous avons laissé de coté les comparaisons qui pourraient être faites entre le texte des évangiles dans le manuscrit de Fès et les autres manuscrits connus des évangiles mozarabes. J'ai exposé, dès 1910, qu'il y avait deux traductions différentes dans les manuscrits de Munich et de Madrid (*Bibliothèque Nationale* 4971).[41] Il y aurait lieu de préparer une édition critique de ces deux traductions en tenant compte du manuscrit de Fès.

40. Textuellement : Caput quod explet (numerum) vicensimum. Cf. Dozy *Supplément...*, t. II, p. 826: seulement pour «vingtième» et «trentième».

41. *Revue Biblique*, sér. II, t. 7 (1910). p. 329; où il faut corriger *Madrid* 4917 en *Madrid* 4971. Anton Baumstark a fait la même découverte vingt-quatre ans plus tard, sans me nommer : *Markus Kap. 2 in der arabischen Uebersetzung des Isaak Velasquez veröffentlicht und unter den Gesichtspunkt des Zusammenhang mit dem Diatessaron gewürdigt ..*, dans *Oriens Christianus*, t. 31 (1934), p. 232.

GIOVANNI CARD. MERCATI

POSTILLE DEL CODICE Q A GEREMIA TRATTE DAL COMMENTO DELLO PSEUDO CRISOSTOMO

In *Studi e Testi*, 158, 136-146, ho fatto qualche osservazione sopra un commento di Geremia, attribuito a San Giovanni Crisostomo, che Savile e Montfaucon lasciarono inedito quasi contenesse «nugas meras et quisquilias» e L. Dieu invece ha ritenuto non indegno di Policronio di Apamea, esegeta insigne nè così sospettato come suo fratello Teodoro di Mopsuestia.

Tale commento non avrei ripigliato in mano giammai, se ad uno sguardo gettato per una verifica sul Geremia del celebre codice Marchaliano dei Profeti Q non mi avessero colpito parecchi scoli aggiunti ai margini da un postillatore del secolo XIII (Ceriani, Kenyon) o XIV (Lietzmann, Rahlfs) con τοῦ $Χ^{ου}$ o $Χ^{ρο}$ a principio. Naturalmente incuriosito li ho saggiati ad alcuni capi (I, VIII, XLV e LI) e riconosciuti come tratti da quel commento.

A causa delle confusioni e delle omissioni, che fanno penoso e malsicuro servirsi della raccolta dei frammenti del Santo su Geremia procurata dal Migne *P. G.*, LXIV, 744-1037, e per risparmio di tempo e di spazio mi restringo a indicare il fatto, che del resto apparirà sotto in alcuni scolii che mi giova riportare. E lo indico non tanto per riguardo alla povera tradizione del commento, quanto per riguardo al codice pregevolissimo nel testo originario, e nelle aggiunte esaplari di poco posteriori, ed anche paleograficamente, che dà interesse ed importanza pur alle «quisquiglie» attaccatesi ad esso lungo i secoli, nel corso delle sue peregrinazioni dall'Egitto all'Italia meridionale secondo Ceriani,[1] poi alla badia di Saint-Denis, ai Marchal,

1. *De codice Marchaliano* (1890), p. 41 sgg. in considerazione della minuscula degli scolii marginali greci simile a quella di codici copiati nel nostro

al cardinale F. de la Rochefoucauld, al Collegio di Clermont, e finalmente a Roma dal 1785.

Il Ceriani non ebbe tempo di studiare «Marginalia seriora» (p. 42), tuttavia non omise di esprimere alla fine (p. 111) una sua impressione, indubbiamente per incitare qualcuno a tentarlo; persuaso com'era che Q e B abbiano soggiornato e siano stati studiati nell'Italia Meridionale. Rinfresco delle lettere, spiriti ed accenti ed annotazioni esegetiche aggiunte ecc. non sono forse prove di studio intenso e di premura per conservare e giovare ai posteri? Ecco le sue parole.

> «De additionibus minusculis fere Catenam constituentibus nec supra disserui, nec hic volo. Hoc monerem, si quis voluerit studium in eis ponere. Adiectas eas puto in Italia, et non ex Patribus singulis excerptas, sed ex aliis Catenis, vel etiam ex una tantummodo. Conferri possent Catenae Codicum Holmesii 91, 97 (qui etiam 33 et 238) et 309, Vaticanorum 452 [l'Ottob], 1153, 1154 et 755. Quidni autem in uno, alterove eorum reperiantur et Scholia Danielis Vaticani B? Si connexio inter hos libros esset, aliquid lucis adderetur eorum historiae.»

Lascio, per non complicare le cose, le catene di quei tre codici Holmesiani, che sono poi gli stessi indicati subito dopo coi numeri della Vaticana, come si capirebbe subito se fosse stampato «nempe Vaticanorum...», e lascio pure B che nella 1.ª metà del sec. XV o alla fine del XIV sembra stato sul Bosforo:[2] qui basti chiamar l'atten-

Mezzodi e delle varie scritture latine sparse in Q, e nel tacito supposto che vi sia passato direttamente dall'Egitto, mentre per sè non è impossibile una sua stazione in qualche luogo dell'Oriente Latino. Ma il Ceriani scrivera 63 anni addietro, prima dei grandi progressi in paleografia che si sono fatti grazie agli scavi in Egitto ed alle più larghe e più attente esplorazioni delle collezioni dei manoscritti, ed anche nella conoscenza delle dominazioni latine oltre mare. Per ciò che spetta l'Italia Meridionale, si può vedere ora R. WEISS, *The Greek Culture of South Italy in the Later Middle Ages*, nei *Proceedings of the British Academy*. 1951, testè uscito, 23-50; ma quanto resta da fare! Di fatto, se non mi tradisce la vista, il Rdo. P. A. VACCARI, *La Grecia nell'Italia Meridionale* in *Orientalia Christiana*, III (1925), pp. 291 sgg. non ha poi accennato a Q come passato e stato nel nostro Mezzodi.

2. Di Giovanni Cortasmeno notario patriarcale e bibliografo non ignoto di quel tempo (v. M. VOGEL = V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber*, p. 203; *Studi e Testi* 46, p. 74, n. 5) mi sembra la nota in rosso (sopra quella di Pedro Chacon) all'alto della p. 607 : + ἐντεῦθεν τὰ περὶ Νεεμίου. Altre due

zione sopra uno scolio al c. LII, 2, Q p. 520, che si può ben prendere per ricopiato da una catena, come propendeva a credere Mons. Ceriani, ma si può anche supporre dello studioso postillatore, il quale accortosi che nel suo codice di Geremia dopo LII, 11 non seguiva il tratto Ἐπὶ δύναμιν Φαραὼ Νεχαώ... (XXVI, 2 nel greco, XLVI nell'ebr.) commentato dal «Crisostomo» stimò doveroso copiarlo, senza sospettare che nel suo libro poteva trovarsi ad altro punto.

Il passo è importante, primo perchè attesta che il «Crisostomo», il quale dalle esposizioni apparisce lo spurio dell'Ottobon. gr. 7, aveva a quel punto un ordine diverso dal libro del postillatore, da Q e dal ms. o dai mss. origeniani, dei quali furono riportate su Q le varianti; ordine che dalle postille successive e precedenti potrà apparire interamente e fornire forse un indizio della patria o ambiente dell'autore del commento. In secondo luogo, perchè attesta l'esistenza probabilmente di un altro suo codice, e pur col nome del Santo, colà dove Latini e Greci lessero e postillarono Q secondo che loro stette a cuore.

Il primo dei passi riportati dal preteso Crisostomo a p. 520 sg. di Q, che nell'edizione fu segnato con asterisco perchè supplito dall'Ottoboniano, è:

Ταῦτα οὐκ εἰσὶ μὲν ἐν τῷ ἐμῷ βι(βλίῳ,) εὑρίσκονται δὲ ἑρμηνευθέντα παρὰ τοῦ Χ^ρυ ὡς ὄντα τ(ῆς) βί(βλου) τοῦ Ἱερεμία.

κεί(μενον.) Κατὰ τῆς Αἰγύπτου ἐπὶ δύναμιν Φαραὼ Νεχαώ ὃν ἐπάταξ(εν) Ναβουχοδονόζορ : (v. 2) *Οὗτος ὁ Νεχαω ἀνελὼν*

note scancellate al basso della p. 624, nella 2.ª delle quali (sotto + Κλήμης μοναχος +) appariscono abbastanza le lettere .γα (o εγω ?) μῶ (7 o 8 lettere) του ρ..... ed avevo sospettato al fine τοῦ χορ (τασμένου; e non servono se non se decifra di più e con alquanta sicurezza. Ma sia stato o no B a Constantinopoli o nel Mezzodi nostro, ben vide Ceriani che le aggiunte in minuscula sono ricopiate da una Catena, susseguendovisi estratti da Origene (Ep. ad Afric.), da S. Ippolito, dalla spuria omilia di San Giovanni Crisostomo sopra Susanna (di Nestorio secondo D. CRIS. BAUR; *Zeitschr. für Kath. Theologie*, XXXVIII, 1914, p. 101 sg) ecc. come nelle catene seguite da PITRA, *Analecta sacra*, II, 253. Però nè Pitra nè Bonwetsch nè altri (ch'io sappia) conobbero quelle aggiunte di B. Sul Cortasmeno e la nota cancellata di B. forse pubblicherò una vecchia nota (accennata in *Studi e Testi* 78, 515, n. 2).

ἰωσίαν, [3] *κατέστησεν ἰωαχ[αζ]... προλέγει τὴν ἧτταν καὶ ἀπώλειαν,* [4] *ταῦτα δὲ λέγει οὐχ ὡς τότε γενόμενα ἀλλ' ὡς γεγονότα ὑπομιμνήσκει.*

Seguono altri tre passi ai vv. 11-14, coll'accenno ogni volta al κείμενον esposto e al commentatore, che sono tratti dall'Ottoboniano, benchè non segnati nella Patr. con asterisco.

τοῦ αὐτοῦ: Ἀνάβηθι Γαλαὰδ καὶ λάβ(ε) ῥητίνην..., οὐκ ἔστιν σοι: (v. 11) *Γαλαὰδ τοὺς Ἰσραηλίτας λέγει. ἦν δὲ ἱερέων ἡ πόλις διό φησι Λάβε ῥητίνην,* [5] *η(ως) ἔμπλαστρον... καὶ ἐπικούρησον τῷ Αἰγυπτίῳ διὰ τῆς θεραπείας τῶν εἰδώλων.*

κεί(μ.) τοῦ αὐτ. Ὅτι μαχητὴς πρὸς μαχητὴν ἠσθένησεν (v. 12). *τουτέστιν καὶ ὁ σύμμαχος καὶ ὁ ἔξαρχος... τῆς κατὰ τῶν αἰγυπτίων ὁράσεως.* [6]

κεί. Ἐπίστηθι... σμίλακά σου: (v. 14) *του Χ^{ου}, τουτέστιν τὴν δύναμιν διὰ τὸ περι(πλοκαῖς?* il resto è reciso col margine inferiore *).* [7]

3. Lascierei gli apici quali stanno o non stanno, perchè essendovi, per es., ripetutamente scritto l'ἰ con un punto sopra in ἰωαχ., ἰωακείμ, ἰουδ(αιων), mi pare non si possa vedere un caso in quell'uso ma un'antica grafia.

4. *P. G.*, LXIV, 1017, 4 dal basso — 1020, 5, coll'asterisco, dall'Ottobon. gr. 7, fol. 43^{v}, che ha il κατὰ τῆς Αἰγύπτου (e così dopo κατὰ ἀλλοφύλων, τῇ Μωάβ, κατὰ Ἀμανιτῶν ecc.) in margine come un titolo o un notabile. Il seg. ταῦτα... ὑπομιμνήσκει è trasposto ed accorciato da 1017 D, come spesso facevasi negli estratti per la strettezza dei margini o per amore di brevità.

5. Tra ῥη e τίνην non solo ci sono 9 lineette di aggiunte esaplari antichissime, ma anche due di glosse (o piuttosto versioni adespote; vedi *Studi e Testi* 78, p. 84 sg., o *Revue Biblique* 1907, p. 83) in minuscula ὑδρίας. φιάλας e θυμιατήρια. λέβητας e μασμαρωθ e ὑποχυτῆρας del c. LII, 19. L'estratto è da 1020 D 1-5 alla lettera e il seguito è compendiato come sopra.

6. Ib. 1020 fine — 1021, 4.

7. Ib. 1021 A.

PABLO TERMES ROS

LA FORMACIÓN DE EVA EN LOS PADRES GRIEGOS HASTA SAN JUAN CRISÓSTOMO INCLUSIVE

Propósitos y límites

Para la cuestión del «evolucionismo» aplicado al origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente, cuya discusión no prohibe el Magisterio Eclesiástico,[1] un punto difícil, tal vez punto clave, es el relato bíblico de la formación de Eva (Gén., 2, 21-24).

Hasta el siglo pasado la tradición constante y unánime de la Iglesia católica enseñaba no solamente la consanguinidad de Adán y Eva, sino también el *origen somático* o corporal de la primera mujer «del primer hombre».[2] Según la Pontificia Comisión Bíblica, éste — la «formatio primae mulieris ex primo homine» — es uno de los hechos en conexión con las verdades fundamentales de la religión cristiana, cuya historicidad no puede negarse.[3]

Contra lo que algunos estimaron, la carta de la Pontificia Comisión Bíblica al Card. Suhard no cambió nada sobre el particular, y aun hoy — sobre todo a la luz de la Encíclica *Humani generis* — «no se ve otra solución exegética y teológicamente posible sino afirmar que Eva fué *formada de una parte del cuerpo de Adán por una intervención especial divina*, y esto con el fin de inculcar con este modo de proceder algunas verdades religiosas fundamentales y sumamente importantes».[4]

A pesar de ello, los católicos partidarios del evolucionismo no desesperan de encontrar para nuestro texto bíblico una solución o explicación. Así, por ejemplo, se ha sugerido, con las reservas propias del caso, la si-

1. Pío XII, en la encíclica «*Humani generis*» : A. A. S., 42 (1950), 575 s.
2. Cf. L. Méchineau, *L'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse*, Rome, 1910, p. 104-107.
3. Decreto de 30 de junio de 1909 (*Ench. Bibl.*, n. 334).
4. A. Bea, S. I., *Il problema antropologico in Gen. 1-2. Il Trasformismo.* (Questioni bibliche alla luce dell' Enciclica «Divino afflante Spiritu». Conferenze tenute durante le Settimane bibliche 1947 e 1948 nel Pontificio Istituto Biblico. Parte II.) Roma, 1950, p. 52.

guiente interpretación : que Dios habría utilizado para la formación de Eva el cuerpo de Adán a manera de *causa ejemplar*; la primera mujer habría sido creada sobre el modelo del primer hombre; Eva sería de la misma naturaleza que Adán.[5] Mas los adversarios del evolucionismo se preguntan : ¿Son compatibles, éstas u otras parecidas explicaciones, con los datos de la tradición?

Para contribuir a poder dar una respuesta a la pregunta anterior, quisiéramos — en varias etapas sucesivas, de las cuales será la primera el presente artículo — hacer un estudio lo más exhaustivo posible de la tradición católica sobre el particular, limitando la investigación exclusivamente a la *peculiar formación de Eva*. Quedan descartados, por tanto, todos aquellos textos que afirman solamente la creación del hombre en general a imagen de Dios, o la creación de Adán y Eva sin especificar el modo, o la creación de ambos sexos, etc.; para circunscribirnos únicamente a los que directa o indirectamente especifican el modo de la formación de la primera mujer.

Si el resultado de síntesis final permitiera concluir que la tradición católica no es simplemente una tradición basada en la materialidad de la letra del texto bíblico de Gén., 2, 21-24, sino una tradición dogmática, entonces se tendría ciertamente un dato decisivo. En caso contrario, algo se habrá ganado también : se habrá descartado, tal vez definitivamente, uno de los puntos o elementos de juicio.

EVA FORMADA DE ADÁN

I. AUTORIDADES

Los textos de los Padres griegos que pueden aducirse sobre la formación peculiar de Eva empiezan hacia el año 155 con San JUSTINO, y, en serie ininterrumpida, creciente, llevan hasta San Juan CRISÓSTOMO, muerto en el año 407, que constituye el límite final del presente trabajo.[6] En el decurso del mismo se encontrarán sucesivamente los siguientes nombres, cuya lista ofrecemos en orden aproximadamente cronológico : 1.º Del siglo II : San Justino, San Teófilo de Antioquía. 2.º Del siglo III : Orígenes, San Gregorio Taumaturgo, San Pánfilo mártir, San Metodio de Olimpo. 3.º Del siglo de oro (300-430) : Eusebio de Cesarea, San Atanasio, San Cirilo de Jerusalén, San Epifanio, Dídimo el Ciego, San Basilio, San Gregorio

5. H. LUSSEAU, *Précis d'Histoire biblique*, De Gigord, París, 1949, p. 55-56.
6. La muerte de San Juan Crisóstomo cierra prácticamente, en Oriente, el gran siglo patrístico (a. 300-430). En Occidente se prolonga hasta el año 430 con la muerte de San Agustín.

Nacianceno, San Gregorio Niseno, Diodoro de Tarso, San Anfiloquio de Iconia, San Juan Crisóstomo, y Severiano de Gábala.[7] Para facilitar la labor sus testimonios se agrupan en varios apartados, que se van detallando oportunamente.

2. Eva formada de Adán, simple mención del hecho

En algunos Padres se encuentra solamente la simple mención de que Eva fué formada de Adán. Así, en San Teófilo de Antioquía, quien en su tratado apologético dedicado *A Autólico*, l. II, n. 20, refiriéndose al paraíso y a la formación de Eva, se limita a transcribir el texto bíblico de Génesis, 2, 8-25.[8] Cita también el texto bíblico (Gén., 2, 21-22) Eusebio de Cesarea, en su *Preparación Evangélica*, l. XII, c. 12. Según él también Platón afirmaba que «la mujer fué tomada del varón», como lo enseña Moisés, cuyas palabras habría conocido sin acabarlas de entender.[9] San Atanasio empieza su tratado *De la virginidad*, n. 1, con un breve resumen de las verdades que la virgen cristiana debe creer para salvarse. Una de las primeras que enumera es la fe en Dios creador, «que hizo en último lugar al hombre...», según Gén., 1, 26; 2, 7-8 y 2, 21-24.[10] San Epifanio, resumiendo en su *Panarion* o *Contra las herejías*, her. 1, 2, la narración bíblica sobre la creación del hombre, escribe : «de él es formada la mujer semejante a él, de su mismo cuerpo».[11] De San Anfiloquio de Iconia, en su *Discurso IV de la mujer pecadora*, queda este testimonio : «Dios,

7. Podría añadirse el Autor de *Respuesta a los Ortodoxos*, obra que en el *Migne* figura entre las espúreas de San Justino (*PG.*, 6, 1249-1564). Atribuída a diversos autores, su origen se remonta al principio del siglo V (Cf. G. Bardy, en *DTC.*, art. *Justin*, vol. VIII, 2, 2241 s.).

8. *PG.*, 6, 1084. Para darse cuenta de que toma el relato bíblico en sentido real, véase lo que poco antes dice en el mismo libro II, n. 18, para ponderar la dignidad del hombre : «Como Dios con su palabra hubiese hecho todas las cosas, una sola obra juzgó digna de sus propias manos, la formación del hombre» (*PG.*, 6, 1081).

9. *PG.*, 21, 972.

10. *PG.*, 28, 253. Edición crítica de E. Fr. von der Goltz : *Text. und Untersuch.*, XXIX, 2 a (1905) 36. — Del mismo San Atanasio podría aducirse un texto de la obra dudosa *De Trinitate et Spiritu Sancto*, n. 21 : *PG.*, 26, 1217.

11. *PG.*, 41, 180; *CB* (= *Corpus* de Berlín), ed. de K. Holl, Leipzig, 1915, p. 17. — Del siglo IV es la *Carta a Herón*. Atribuída falsamente a San Ignacio de Antioquía, es probablemente de un arriano o apolinarista. Por esto se da sólo en nota. En ella se lee : «Ni varón sin mujer, ni mujer sin varón (1 *Cor.* 11, 11), a no ser en los primeros hombres. Pues el cuerpo de Adán fué formado de los cuatro elementos; y el de Eva, de la costilla de Adán» (*PG.*, 5, 913). No se conoce ni siquiera la época de la obra falsamente atribuída a San Basilio, *De vera virginitatis integritate*, en la cual la mujer es llamada, en el n.° 3 : «lo que fué tomado del costado del varón..., la que de él fué tomada» (*PG.*, 30, 673. 676). En el n. 65 se dice de Eva que «fué arrancada del costado» del varón (*PG.*, 30, 801).

tomando hueso del costado de Adán y recubriéndolo de carne, hizo a Eva, a la que llamó mujer y dió por ayuda a Adán».[12] En último término, una cita de San JUAN CRISÓSTOMO, tomada de su comentario homilético a la *Carta I a los Corintios*, Homilía XXVI, n. 4 : que el Señor «concedió gran dignidad al varón, al decir que la mujer procede de él, hecha por su causa y subordinada al mismo».[13]

3. VERDADES INCULCADAS POR DIOS CON LA PECULIAR FORMACIÓN DE EVA

Acabamos de ver cómo San JUAN CRISÓSTOMO apunta que de la peculiar formación de Eva se sigue que Dios quiso conceder al hombre especial *dignidad*. Es idea que más o menos por el mismo tiempo había consignado DIODORO DE TARSO, en su *Comentario al Génesis*, del que sólo nos quedan fragmentos, entre ellos el de Gén., 2, 23. Es el único caso, comenta, en que la mujer procede del hombre. Todos los demás hombres procederán del varón y de la mujer, y según la ley del matrimonio.[14]

Otra razón por la que Dios formó a Eva de la costilla de Adán — prosigue el mismo DIODORO DE TARSO, l. c. —, es porque Dios quiso que ya nuestros primeros padres se unieran en *matrimonio*. Casi dos siglos antes había apuntado esta misma idea TEÓFILO DE ANTIOQUÍA : «para que fuera mayor la mutua benevolencia».[15] Idea que San GREGORIO NACIANCENO propagó en su *Poema en alabanza de la virginidad* : «Tomó una sola costilla del costado, y formando con ella a la mujer, infundió el amor en sus pechos...».[16] Más abajo, en el mismo poema, presenta a los adversarios de la virginidad, defendiendo la ley del matrimonio, «promulgada por el Hijo del eterno Padre, cuando unió al primer hombre a la costilla...»[17] La encontramos también en San JUAN CRISÓSTOMO, comentando *Efesios* 5, 22-24, en sus homilías : «No es tanta la tendencia y unión del varón con el varón, como la de la mujer con el hombre... Por esto, desde el principio, del varón la mujer, y después hombres y mujeres de hombre y mujer».[18]

12. *PG.*, 39, 72. Cf. texto igual en una homilía del mismo título, falsamente atribuída a San JUAN CRISÓSTOMO (*PG.*, 61, 746).
13. *PG.*, 61, 218 s. — En la homilía *Sobre el río Jordán*, falsamente atribuída a San JUAN CRISÓSTOMO, se encuentra este otro texto : «Desde el principio la humanidad tiene dos raíces : Adán formado de la tierra y Eva que salió de la costilla» (*PG.*, 61, 725).
14. *PG.*, 33, 1566.
15. *A Autólico*, l. II, n. 28 : *PG.*, 6, 1096.
16. *Poemas* : libro I, *Teológicos*; sección II, *Poemas morales*, I, 107-109 : *PG.*, 37, 530.
17. *Íb.*, 225-226 : *PG.*, 37, 539.
18. *Coment. a la carta a los Efesios*, cap. V, hom. XX, n. 1 : *PG.*, 62, 135. — Quien desee poseer textos antiguos, puede encontrar otro sobre la materia en la obra ya citada, *De vera virginitatis integritate*, n. 3 : *PG.*, 30, 673. 676.

Una tercera verdad que Dios habría querido inculcar sería la *unidad de Dios* Creador. San Teófilo de Antioquía, en el tratado *a Autólico*, l. II, n. 28 : «Echado, pues, Adán del paraíso, entonces conoció a su mujer, que Dios de la costilla de él mismo habíale hecho para esposa. Y esto, en verdad, no porque no pudiera formar separadamente a la mujer de Adán...; mas para que nadie pudiera sospechar que el varón había sido hecho por un Dios y la mujer por otro, por esto no hizo a los dos separadamente, sino que hizo simultáneamente a la mujer, para que de ello se dedujera también el misterio de la monarquía de Dios».[19]

4. Exégesis de Gén., 2, 21-23, según San Juan Crisóstomo

Exégesis completa y amplia del texto bíblico solamente nos ha sido conservada la de San Juan Crisóstomo, en las *Homilías sobre el Génesis*, Homilía xv del cap. 2, n. 2-4.[20] He aquí un resumen de la exposición del Santo : 1.º En cuanto al *origen de Eva* : Dios «ejecuta la formación de Eva de la misma substancia» del hombre;[21] arrancándole al hombre una de sus costillas;[22] y «tomando esta costilla, el Señor edificó la mujer».[23] Más abajo pone de relieve la precisión con que habla la Escritura : «Pues no dice *formó* (ἔπλασεν), sino *edificó* (ᾠκοδόμησεν), porque del que ya estaba formado tomó una parte...; no operó otra formación, sino que tomada una partecilla de lo ya formado, edificó con ella e hizo un viviente perfecto».[24] También la imposición del nombre, añade, «nos insinúa la substracción de la costilla».[25] 2.º La operación tuvo lugar *durante el sueño*, por dos razones:

19. *PG.*, 6, 1096. — En la obra espúrea de San Atanasio, *Quaestiones Scripturarum V. T.*, q. LIII, se señala otra verdad inculcada por Dios : la igualdad absoluta de los hombres ante Dios. Dice : «¿Por qué Dios al formar de la tierra al hombre, no formó también a Eva, sino que la formó de la costilla de aquél? *Resp.* : Para que no tuvieran ocasión de decir que uno era el barro de Adán y otro el de Eva : que el de Adán era más excelente y que de él proceden los hombres buenos y honrados; pero que de Eva descienden los malos, perversos y malvados. Por esto los hizo de un mismo barro de la tierra» (*PG.*, 28, 732 s.). San Epifanio, deduce también esta igualdad, pero no precisamente de la formación peculiar de Eva, sino de la bendición que el Señor dió a los primeros hombres y repitió luego sobre sus hijos: «Para que nadie se atreviera a decir con maligna interpretación, que a uno le había sido dada la gracia de Dios y que él solo había sido hecho a imagen de Dios, porque había sido formado de la tierra, y a su mujer, a la que había creado de la costilla del varón; mas a los que serían concebidos en seno materno, y así no nacerían como Adán, no poseerían la imagen de Dios» (*Carta a Juan* : *PG.*, 43, 388).

20. *PG.*, 53, 120-124.

21. *Ib.*, *PG.*, 53, 120.

22. *Ib.*, *id.*

23. *Ib.*, *PG.*, 53, 121.

24. *Ib.*, *PG.*, 53, 121-122.

25. *Ib.*, *PG.*, 53, 123.

a) «para que el hombre no sintiera el dolor y no se mostrara después enemigo de la mujer formada de una costilla suya, al acordarse del dolor»; *b)* y Dios rellenó durante el sueño el hueco producido, «para que no se entristeciera con la substracción padecida».[26] 3.º En cuanto al *modo* de todo el proceso formativo de la mujer, «uno solo lo sabe, el que llevó a cabo la operación»,[27] «de la manera que le plugo».[28] 4.º Con el modo de formación Dios quiso inculcar la perfecta *identidad de naturaleza* entre el hombre y la mujer : «Por esto forma de su lado a este animal racional... en todo semejante al hombre..., para que pueda ser su compañera en las necesidades y conveniencias de esta vida».[29] Caso único que no se repetirá más : «Ahora la mujer ha sido hecha del varón; en adelante no será así, sino que el varón vendrá de la mujer».[30]

5. Orígenes

Mención aparte merece Orígenes, cuyo pensamiento exacto no es fácil precisar. En su *Coment. a San Mateo*, t. XIV, 16,[31] comentando la respuesta de Jesús a los fariseos, que le preguntaban sobre la licitud de repudiar a la esposa por cualquier motivo (Mt., 19, 3-12), hace Orígenes su célebre distinción entre *pre-adamitas* y *adamitas*. Los primeros habrían sido criados por el Señor a imagen de Dios; los segundos serían los descendientes de «quienes fueron hechos del barro de la tierra y de una de las costillas de Adán». Si se prescinde de otros aspectos de la cuestión, se diría que Orígenes aquí enseña también la peculiar formación de Eva, como los otros Padres, cuyo testimonio se ha visto. Parece, además, que esta afirmación no queda desvirtuada, porque al final del párrafo diga que, en sentido alegórico, el hombre entregado a las cosas espirituales y alejado de los afanes terrenos es el hombre hecho a imagen de Dios, mientras que el hombre que se deja prender y conducir por las preocupaciones temporales es el formado de barro. Pues anteriormente había declarado : «después de ellos (de los creados a imagen de Dios), formó Dios el Señor a Adán, tomando barro de la tierra, y de una costilla de aquél a la compañera».

En su *Comentario al Génesis*, sobre Gén., 3, 21, léese lo siguiente : «¿Qué debemos pensar que eran aquellas túnicas de piel? Sería muy tonto

26. *Íb.*, *PG.*, 53, 121-122.
27. *Íb.*, *PG.*, 53, 121.
28. *Íb.*, *PG.*, 53, 124.
29. *Íb.*, *PG.*, 53, 122. Cf. también col. 124.
30. *Íb.*, *PG.*, 53, 122. — Idea parecida en otro escrito de San Juan Crisóstomo, *Sobre el Génesis*, sermón VI, n. 2 : *PG.*, 54, 606.
31. *PG.*, 13, 1228; *CB.*, ed. de E. Klostermann, Leipzig, 1935, p. 321 s.

y fútil, amén de indigno de Dios, pensar que Dios había tomado las pieles de animales degollados o muertos de cualquiera otra manera y que luego les había hecho un vestido, cosiéndolas cual si fuera un curtidor. Otra cosa, para evitar este absurdo, es en verdad probable y será fácilmente admitido, decir que aquellas túnicas de piel no eran otra cosa sino cuerpos; mas no es evidente el sentido verdadero. Pues si las túnicas de piel son carne y huesos, ¿cómo antes dijo Adán : *Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne*? Por esto algunos, para evitar estas dificultades, afirmaron que las túnicas de piel eran la mortalidad de que están rodeados Adán y Eva, reos de muerte por el pecado. Pero éstos no pueden probar cómo Dios, y no mucho más el pecado, produzca la mortalidad para el transgresor, etc.».[32]

¿Sería por este texto ambiguo que en tiempos posteriores se atacó a Orígenes, como si no hubiera tenido doctrina sana sobre la naturaleza y origen de los cuerpos de Adán y Eva?[33] Por lo menos su entusiasta defensor, San PÁNFILO mártir, en la *Apología de Orígenes*, cap. VI, se siente en el deber de decirnos que Orígenes admitía como realidades históricas los hechos narrados por la Escritura; y aduce en prueba, entre otros, un fragmento del desaparecido comentario de ORÍGENES a la carta de San Pablo *a Filemón*, que así ha podido salvarse, y dice en la parte que interesa aquí : «Quien creyere en Dios y admitiere que sus dogmas son verdaderos, cree también que Adán fué formado el primer hombre; cree asimismo acerca de Eva, que tomando Dios una de las costillas de Adán, la edificó (aedificaverat eam) para que fuera su mujer».[34]

De la formación de Eva habla ORÍGENES en otro lugar aún. En la *Carta a Africano* sobre la *historia de Susana*. Queriendo explicar el juego de palabras πρίνον-πρίνειν y σχίνον-σχίσειν, dice que en las Escrituras se encuentran algunas etimologías que en el hebreo tienen cierta afinidad, mas no en la versión griega. Nada sería, pues, de extrañar — añade — que los intérpretes hubieran buscado aquí una etimología que tuviera una cierta analogía como en el hebreo. Y como prueba de su aserción primera aduce el pasaje que nos interesa : «Dice Adán de la mujer formada por Dios de la costilla del varón : *Esta se llamará mujer, porque del varón ha sido tomada*. Mas los hebreos dicen que la mujer, etc.».[35]

32. *PG.*, 12, 101.
33. Véase el apartado siguiente : *Contra diversos errores*.
34. *PG.*, 17, 591 s.; cf. *PG.*, 14, 1306.
35. *PG.*, 11, 77.

7. Contra diversos errores

A veces los Padres aducen la peculiar formación de Eva de Adán, contra algunas afirmaciones erróneas o contra las pretensiones de ciertos herejes. Sobre todo San Epifanio, quien contra Orígenes, que habría defendido — véase lo expuesto un poco más arriba — que las túnicas de piel dadas por Dios a Adán y Eva, habrían sido el cuerpo, en el cual habría sido encerrada el alma después del pecado, arguye en el *Ancoratus*, 62, 9: «Pues si Dios dió la carne a Adán después de haber comido el fruto, ¿de dónde, por consiguiente, tomó Dios, antes de que aquél hubiere comido, la costilla? Porque en cuanto Adán se despertó del sueño, dijo...».[36] De nuevo arremete contra la misma teoría, profesada por los origenistas, en el *Panarion* o *Contra los herejes*, her. 64, 65, tanto más cuanto que en ella fundaban su falso concepto de la resurrección sin cuerpo;[37] y también aquí el argumento fundamental es que Eva fué formada de Adán antes de que Dios diera aquellas túnicas de piel. Véase solamente cuanto escribe relacionado con el tema que aquí interesa : «Mas, ¿de dónde había sido formada (Eva), sino del cuerpo?... La costilla no es otra cosa sino hueso, en cuyo lugar puso carne... Adán respondió : *La mujer que me diste, me dió y comí*. Mas, ¿de dónde fué dada la mujer, sino de la costilla, esto es, del cuerpo, antes de que les dieran las túnicas?»[38] También en el *Panarion*, her. 39, 6, 3, pero contra los Setianos, que sostenían que al principio habrían sido criados dos hombres diferentes, alegando, entre otras razones, que en caso contrario el matrimonio habría sido entre hermanos, dice que esto al principio de la humanidad fué necesario y no estuvo prohibido, por la sencilla razón de que no había otra clase de hombres. «Es más — prosigue —, el mismo Adán, por así decirlo, se unió en matrimonio con su propia hija,

36. *PG.*, 43, 129; *CB.*, ed. K. Holl, Leipzig, 1915, p. 75.

37. Sobre este particular, véase, además, San Metodio, *De la resurrección*, I, 39 : *PG.*, 18, 268, II; *CB.*, ed. N. Bonwetsch, Leipzig, 1917, p. 282. Texto citado al pie de la letra por San Epifanio, en el *Panarion*, her. 64, 31, 1 ss. : *PG.*, 41, 1106, XXIII; *CB.*, ed. K. Holl, Leipzig, 1922, p. 449 s.

38. *PG.*, 41, 1184; *CB.*, ed. K. Holl, Leipzig, 1922, p. 505 s. — San Epifanio es acérrimo defensor del sentido histórico de la narración bíblica. Dice en el *Ancoratus*, 61, 1-4 : «Nosotros descendemos de Adán sin interrupción en la serie; ni hay que interpretar alegóricamente lo que Dios hizo. Por esto existe verdaderamente Adán; también realmente las hojas de la higuera y la higuera, como el árbol que daba la ciencia del bien y del mal, y los ríos, y existe Eva y todo lo creado» (*PG.*, 43, 125; *CB.*, ed. K. Holl, Leipzig, 1915, p. 73). En la *Carta a Juan*, obispo de Jerusalén, v, después de arremeter contra la teoría tantas veces citada de Orígenes, prosigue : «Y si el agua que se ve es verdadera agua, necesario es también que la higuera exista de veras y los otros árboles : y que Adán desde un principio existiese con cuerpo real, al igual que Eva, y no fantasmagórico, y no que hubiere recibido el cuerpo después de la caída (como quiere Orígenes) a causa del pecado» (*PG.*, 43, 385-386).

la que había sido formada de su cuerpo y huesos, formada por Dios para el matrimonio con él; y esto no era reprobable».[39] Sin salir del *Panarion*, her. 48, 6, 1-5, contra los montanistas y sus delirios estáticos, defiende que el sueño de Adán fué muy diferente. Se le podría llamar éxtasis — recuérdese la etimología —, «porque Dios le eximió de todo sentido del dolor durante algún tiempo, pues tenía que quitarle una costilla y formarle con ella la mujer. Pero no era éxtasis de ánimo o pensamiento. Pues tan pronto se despertó, conoció lo que había pasado..., conoció la formación de la mujer, conociendo que había sido tomada de su cuerpo».[40] Unos años después, SEVERIANO DE GÁBALA emplea el mismo procedimiento contra los arrianos que todo lo quieren entender acerca de Dios, en su discurso V, *Sobre la creación del mundo*, al exponer la formación de Eva. Para el caso, he aquí su doctrina : Adán — dice — tenía don de profecía. Y pregunta: «¿Cómo conocía las cosas presentes? En el cuerpo el hueso no aparece; más porque tenía el Espíritu, dice : *Esto sí ahora hueso de mis huesos.* ¿Cómo lo sabría, si no se lo hubiese revelado el Espíritu Santo? ¿Por qué, pues, nombra primero el hueso y después la carne? Pues porque primero tomó costilla de él... Pregúntese a los herejes : ¿Cómo la tomó Dios? ¿Cómo Adán no sintió dolor?... Tomó la costilla, como había tomado el polvo. Si uno fuera el que había conjuntado y otro el que soltó, habría pugna; pero como suelta el que había atado, éste suelta ciertamente con suavidad... ¿Cómo fueron formados los ojos de la costilla? No puedes entender cómo se hizo todo esto, ¿y quieres indagar curiosamente acerca del Artífice?».[41]

8. MEDIO DE COMPARACIÓN PARA ILUSTRAR OTRAS VERDADES

a) *Resurrección de Cristo.* — San GREGORIO NISENO, para ilustrar el poder divino que obró la resurrección de Jesucristo, escribe, en su *Discurso III sobre la Resurrección de Cristo* : «Consideremos esto : cómo la primera mujer, de una parte pequeña del costado, fué hecha animal perfecto, semejante al perfecto y primero, y la parte bastó para todo y lo pequeño constituyó el todo, la costilla se convirtió en cabeza, manos y pies...».[42]

b) *Nueva vida por el bautismo.* — San JUAN CRISÓSTOMO, en sus *Homilías sobre San Juan*, hom. XXV (Juan, 3, 5), explicando cómo el Señor instruyó a Nicodemo, haciéndole entender que no se puede dejar de tener fe en una verdad porque no se ve, aduce el ejemplo de la creación de los

39. *PG.*, 41, 672; *CB.*, ed. K. HOLL, Leipzig, 1922, p. 76.
40. *PG.*, 41, 864; *CB.*, ed. K. HOLL, Leipzig, 1922, p. 227 s.
41. *PG.*, 56, 482.
42. *PG.*, 46, 664.

primeros padres, diciendo a nuestro efecto : «Por tanto, la primera formación, la de Adán, es terrena; y después de ésta, del lado (de Adán), la de la mujer; y después de ella, del esperma, la de Abel. Y, sin embargo, no podemos aclarar ninguna de ellas ni explicarlas con palabra, aunque sean tan crasas. ¿Cómo, pues, podremos dar razón de la generación espiritual por el bautismo, que es mucho más sublime?»[43]

c) *Concepción y parto virginal.* — 1.º El nacimiento virginal de Jesús es obra divina, como la formación de Eva y la creación de los vivientes. Dice San JUSTINO, en su *Diálogo con Trifón judío*, 84, que la profecía de Isaías, 7, 14, solamente se cumplió en Jesucristo, y que Dios la había profetizado con siglos de antelación, «para que cuando se realizara, se reconociera que había acontecido por el poder y la voluntad del Hacedor de todas las cosas; de la misma manera que Eva fué hecha de una costilla de Adán y que todos los demás vivientes fueron creados al principio por la palabra de Dios».[44] 2.º Otros Padres establecen un paralelismo entre la formación de Eva y María, que concibe y da a luz virginalmente. San CIRILO DE JERUSALÉN, en su *Catequesis XII. De Cristo Encarnado*, XIX, dice que los judíos no creen en el parto virginal, si no se les presentan ejemplos de partos admirables y preternaturales. «Pregúnteseles, pues: ¿Eva al principio de quién nació? ¿Qué madre fué la que concibió a la sin madre? Lo dice la Escritura : que fué hecha de la costilla de Adán. Luego, Eva nació del costado del varón sin madre; ¿y no nacerá el niño del seno virginal sin concurso de varón? La estirpe de las mujeres estaba en deuda con los hombres. Porque Eva había nacido de Adán, y no concebida por madre, sino como dada a luz por obra de solo varón. María pagó la deuda de esta gracia, cuando engendró no de varón, sino de por sí sola sin mancilla, por obra del Espíritu Santo, por el poder de Dios».[45] San JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía del día de Navidad*, 2 : «(Jesús) nace hoy de la Virgen que vence a la naturaleza y supera el matrimonio. Pues convenía al Dador de la santidad nacer de un parto puro y santo. Porque él es quien en otro tiempo formó a Adán, y de Adán sin mujer formó a la mujer. Porque como sin mujer salió de Adán la mujer, así también la virgen sin varón dió a luz un hombre. Es hombre — dice —, y ¿quién le conocerá? Y porque la estirpe de las mujeres debía a los hombres un beneficio, ya que Adán sin mujer había producido a la mujer; por esto la virgen dió hoy a luz sin varón, y por Eva saldó la deuda a los hombres. Mas para que no se ensoberbeciera Adán, porque sin mujer produjo a la mujer, por esto también la virgen sin varón dió a luz a un hombre, para que con la comunión en el milagro mostrara la igualdad de naturaleza.

43. *PG.*, 59, 150.
44. *PG.*, 6, 673.
45. *PG.*, 33, 761.

Y como quitó de Adán una costilla, y Adán no quedó disminuído en nada, del mismo modo formó en la virgen un templo animado sin detrimento de la virginidad. Sano e incólume quedó Adán, aun después de la substracción de la costilla : incorrupta quedó también la virgen, después que de ella nació el niño».[46] Encuéntranse las mismas ideas, según parece — pues la autenticidad de las obras es dudosa —, en otros Padres. En San Gregorio Taumaturgo, *Homilía I de la Anunciación de la Santísima Virgen* : «Quien de la tierra virgen creó al hombre y de la costilla de éste formó a Eva : éste es el Señor contigo, más aún de ti».[47] Y en San Atanasio, *Cuestiones varias*, XIX : «¿Cómo puede ser que la Virgen diera a luz y, no obstante, permaneciera virgen?... Fíjate en varios y evidentes símbolos de la Virgen Madre : acuérdate de que Adán, siendo virgen, engendró a Eva : y quedó igualmente virgen, como antes. Y como Adán virgen engendró y virgen continuó, así María la Madre de Dios, siendo virgen dió a luz a Cristo, y virgen aun permaneció».[48]

d) *Misterio de la Santísima Trinidad.* — En varias ocasiones los Padres acuden al modo de formación de Adán y Eva y de sus hijos para ilustrar aspectos del misterio de la Santísima Trinidad. 1.º Para explicar que «ingénito» y «engendrado» indican solamente diverso modo de existir, San Basilio, *Contra Eunomio*, libro IV, aduce : «Si las cosas que tienen modo diverso de existir, también son de diversa substancia, entonces ni siquiera los hombres son iguales en naturaleza. Pues una es la existencia de Adán formado de la tierra, otra la de Eva hecha de la costilla, otra la de Abel, a saber, de la unión de ambos; otra la de quien nació de sola María virgen».[49] Igualmente el autor que, a principios del siglo V, compuso las *Cuestiones y Respuestas a los Ortodoxos*, cuest. 139 : «La diferencia en el modo de existir, no distingue la unidad de esencia. Y como en Adán y en Eva y en Set una es la razón de la esencia, a saber, el alma racional y el cuerpo mortal, mientras los modos de existencia son diversos; porque Adán fué hecho de la tierra, mas Eva de la costilla y Set del esperma; así...»[50] 2.º Contra los que negaban la divinidad del Espíritu Santo por no ser engendrado como el Hijo. San Gregorio Nacianceno, *Oración XXXVI. Teológica V. Sobre el Espíritu Santo*, n. 5 : «¿Qué era al fin Adán? Creatura de Dios. ¿Qué era Eva? Un segmento de dicha creatura. ¿Y qué era Set? Producto de los dos... Eva y Set, ¿no eran acaso del mismo Adán?, ¿acaso de algún otro?, o ¿acaso ambos engendrados? De

46. *PG.*, 56, 389 s.
47. *PG.*, 10, 1152.
48. *PG.*, 28, 789. — Quien lo desee puede leer dos pasajes con las mismas ideas entre las obras espúreas de San Atanasio, *Sermón de la Anunciación de la Madre de Dios*, nn. 3, 14 : *PG.*, 28, 913, 937.
49. *PG.*, 29, 681.
50. Editado entre las obras espúreas de San Justino : *PG*, 6, 1393.

ninguna manera. ¿Qué, pues? Una era segmento, otro hijo; y ambos iguales, pues ambos eran hombres : nadie lo niega. ¿Dejarás con esto de pelear contra el Espíritu Santo, cual si debiera ser engendrado o, de lo contrario, no sería consubstancial ni Dios?»[51] *Id.*, en sus *Poemas*, libro I, sección I, III. *Del Espíritu Santo*, 37-39 : «De un mismo primogénito procedieron la esposa y Set, la extraída (de Adán), y el hijo de ambos según la ley del matrimonio : la no engendrada y el engendrado, hombres igualmente eran».[52] Dídimo el Ciego, *De la Trinidad*, l. II, c. 5, aun reconociendo que no hay comparación suficiente para ilustrar el misterio, propone a los que preguntan cómo se ha de llamar el Espíritu Santo, si el Verbo Dios es Unigénito : «Y si por nuestra parte les preguntamos, ¿no nos responderán acaso que proceden de Adán Eva y los hijos por ella engendrados? ¿Cómo, entonces, se escribe que ellos son engendrados, y ella no es llamada ni hija de Adán ni hermana de aquéllos?»[53] 3.º Incluso se encuentra dicha peculiar formación presentada como imagen típica de la Santísima Trinidad en San Gregorio Niseno, *Sobre qué significa «a imagen y semejanza de Dios»*.[54] Resumamos la larga exposición : Se pregunta, ¿por qué Dios no creó a las primeras personas de la humanidad simplemente a semejanza de los otros seres racionales, como los ángeles; e hizo, en cambio, a Adán sin causa ni generación, al segundo hombre hijo de aquél por generación, y a Eva ni por generación ni sin causa ni principio, sino por procesión tomándola de Adán? Y la razón sería que estos primeros hombres fueron hechos para ser «imagen típica» de la Trinidad. «Así, Adán, que es sin causa e ingénito, sería figura e imagen de Dios Padre omnipotente, que no tiene causa ni principio y es causa de todas las cosas; mas el hijo que fué engendrado, delinearía y esbozaría la imagen del Hijo unigénito y Verbo de Dios; en fin, la procesión de Eva designaría la procesión hipostática del Espíritu Santo.» Lo mismo, más breve y clarísimo, en la obra dudosa de San Atanasio, *Cuestiones varias*, cuest. XV : «Y como Eva no era ni engendrada ni ingénita, sino algo intermedio, así también el Espíritu Santo procede del Padre. Pues Adán ingénito, más Set engendrado y Eva procedente. En consecuencia, Eva ni fué engendrada, como fué engendrado Set, ni era ingénita, como Adán, sino salida de la costilla de Adán. Y si Adán ingénito era tipo del Padre ingénito, Set engendrado es tipo del Hijo ingénito y Eva procedente de la costilla de Adán, tipo del Espíritu Santísimo».[55]

51. *PG.*, 36, 144 s.
52. *PG.*, 37, 411.
53. *PG.*, 39, 504.
54. *PG.*, 44, 1329, 1332.
55. *PG.*, 28, 785.

9. Figura de la Iglesia, nacida del costado de Cristo en la cruz[56]

1.º La formación de Eva del costado de Adán, figura de la Iglesia nacida del costado de Cristo. San Metodio de Olimpo, *Convite de las diez vírgenes*, III, 8 : «El Apóstol aplicó con exactitud a Cristo lo que se dice de Adán. Porque así conviene grandemente que la Iglesia venga a la existencia de sus huesos y carne».[57] San Epifanio, *Panarion*, her. 78, 19, 6 : «Dice el Apóstol : *Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia*. En lo cual debe observarse la precisión de las sagradas Letras : las cuales, hablando de Adán, emplean la palabra «formar», mas nunca de Eva dicen que «fué formada», sino «edificada». *Tomó, pues,* dice, *una de las costillas de él, y le edificó la mujer.* Para que fuera patente que el Señor se formó para sí de María el cuerpo, pero que la Iglesia fué como edificada del mismo costado, cuando el costado fué abierto, y que del mismo fluyeron los misterios de la sangre y agua para nuestra redención».[58] San Juan Crisóstomo, *Homilía «Qué mujeres hay que desposar»*, n. 3 : «Dice, pues, que como Eva fué hecha del costado de Adán, así también nosotros del costado de Cristo. Que esto significa, *de la carne de él y de sus huesos*. Y que Eva fué formada del costado de Adán, todos lo sabemos, y esto se dice claramente en la Escritura, que *infundió en él sueño...* Mas, ¿de dónde podemos saber que la Iglesia ha nacido del costado de Cristo? También esto lo indica la Escritura. Porque después que Cristo expiró en cruz, *uno de los soldados con una lanza le traspasó el costado, y salió al punto sangre y agua* : y toda la Iglesia está formada de aquella agua y sangre».[59]

2.º La formación de Eva es figura de la Iglesia. Orígenes, *Coment. epíst. a los Romanos*, libro V, 1 : «aunque en otro lugar el mismo Apóstol, hablando de Adán y Eva, hubiera dicho : *Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia*; en lo cual parece quiso dar a entender que se llama a Adán figura de lo futuro por cuanto vino para unirse a sí la Iglesia».[60] San Epifanio, *Panarion*, her. 66, 56, 4-7 : «Confiesa que Dios, es decir, su Padre formó a Adán y Eva y que es el autor del matrimonio honesto. Concuerda con esto lo que atestigua el Apóstol pregonero de la verdad : *Este misterio es grande, mas yo lo declaro de Cristo y*

56. Cf. S. Tromp, S. I. *Pius Papa XII. De Mystico Iesu Christi corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione...* (*Textus et Documenta*, Ser. Theol. 26. Litterae Encyclicae, n. 2). Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1943, p. 82-85.
57. *PG.*, 18, 73; *CB.*, ed. N. Bonwetsch, Leipzig, 1917, p. 35 s.
58. *PG.*, 42, 729, 732; *CB.*, ed. K. Holl, Leipzig, 1933, p. 470.
59. *PG.*, 51, 229.
60. *PG.*, 14, 1019 s. — Cf. Orígenes, *De los principios*, IV, cap. 3, 7 : *PG.*, 11, 387 s.; *CB.*, ed. P. Koetschau, Leipzig, 1913, p. 333.

de la Iglesia, es decir, que pertenece a la figura significada por Adán y Eva, creados por Dios. Pues después que Dios los creó, Adán dijo : *Esto sí ahora hueso de mis huesos*... y que *formóle de la costilla la mujer*, y no otra cosa dice ser, sino un *gran misterio*».[61] San JUAN CRISÓSTOMO, *Coment. epíst. a los Colosenses*, cap. 2, hom. 6, 4 : «Ya no más de su costado la mujer, sino que todos somos uno del costado de Cristo».[62]

3.º La Iglesia nació del costado de Cristo. ORÍGENES, *Exposición de los Proverbios*, 31, 88 : «Dice que el alma del varón prudente es la Iglesia, que tiene el árbol de la ciencia y el árbol de la vida; de la ciencia con la ley, de la vida con la palabra. Porque ella es la que salió del costado de Cristo, su esposa, mujer casta y fuerte, fiel, esperando que su esposo venga de nuevo de los cielos».[63] San JUAN CRISÓSTOMO, *Coment. de San Juan*, hom. 65, 3 : «*Salió sangre y agua*. No sin causa o casualmente manaron estas fuentes, sino porque de ambas está formada la Iglesia».[64]

4.º El costado de Cristo fué traspasado para pagar por Eva formada del costado. San ATANASIO (?), *De la Pasión y cruz del Señor*, n. 25 : «No fué atravesado en otra parte, sino en el costado, del cual manó agua y sangre; para que como al principio vino el engaño por la mujer formada del costado, así por el costado del segundo Adán se realizara la redención y limpieza de la primera : la redención por la sangre, la limpieza por el agua».[65] San CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, XIII, *De Cristo crucificado y sepultado*, 21 : «La primera introductora del pecado fué la mujer, formada del costado. Y como Jesús hubiese venido para favorecer con el perdón a los hombres y juntamente a las mujeres, fué atravesado en su costado por las mujeres, para que borrase el pecado».[66] San EPIFANIO (?), en la *Homilía II del Sábado Santo* : «Dormí en la cruz y la lanza atravesó mi costado, por ti que dormiste en el paraíso y por Eva formada del costado. Mi lado curó el dolor del lado».[67] San JUAN CRISÓSTOMO, *Coment. epíst. a los Efesios*, cap. V. *Homilia* XX, n. 3. Comentando 5, 3, escribe : «¿Cómo somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos? Fué hecho de nuestra materia, como Eva era carne de la carne de Adán... Considera esto : Adán fué formado, nació Cristo; del costado de Adán salió la corrupción, del costado de Cristo nació la vida : en el paraíso germinó la muerte, en la cruz la muerte ha sido suprimida».[68] SEVERIANO DE GÁBALA, *De la creación del mundo*, discurso 5, n. 9 : «Dios no tomó la

61. *PG.*, 42, 113; *CB.*, ed. K. HOLL, Leipzig, 1933, p. 92-93.
62. *PG.*, 62, 343.
63. *PG.*, 17, 252.
64. *PG.*, 59, 463.
65. *PG.*, 28, 228 s.
66. *PG.*, 33, 800.
67. *PG.*, 43, 464.
68. *PG.*, 62, 139.

costilla de Adán antes de haberle infundido el sueño. ¿Por qué? De la costilla había de venir el pecado, que entró por la mujer. Vino el Salvador sacando del costado agua y sangre : agua que lavare los pecados, sangre que nos diera el misterio. Fíjate en el tipo. Durmiendo Adán, se arrancaba la costilla : dormido el cuerpo de Cristo, el costado fué abierto, para que acabare la antigua tragedia con la historia nueva : hablo del sueño que tuvo lugar en la cruz.»[69]

10. Terminología

Aunque se ha procurado traducir los textos alegados con fidelidad a la letra, tal vez no sea inútil reunir en sección aparte la terminología patrística griega de los siglos II-IV acerca de la formación de Eva.[70]

El autor de la formación de Eva es Dios. Esta acción activa de Dios se describe con los verbos : δέμεσθαι,[71] ἐργάζεσθαι,[72] κτίζειν,[73] μορφοῦν,[74] παράγειν,[75] πλάσσειν y διαπλάσσειν,[76] ποιεῖν,[77] υφίστημι,[78] y con los substantivos : πλάσις[79] o διάπλασις.[80]

Para indicar, en cambio, la formación pasiva de la mujer se encuentran los verbos siguientes : αἴρεσθαι,[81] ἀποτεχθῆναι,[82] γίγνεσθαι,[83] δημιουρ-

69. *PG.*, 56, 482 s. — Otros textos antiguos de autores desconocidos, en *PG.*, 28, 1044 : «Por el veneno de la serpiente que Adán sorbió en el paraíso, le dan a beber (a Cristo) hiel y vinagre. Y por la costilla de la que salió Eva, Él ofreció su costado a la herida. Mujer Eva, mujer María, de la que nació Cristo». *PG.*, 50, 822 : «Cristo fué suspendido en el leño, para que sanare el pecado, que en otro tiempo advino a los hombres por el árbol : mas luego su costado fué herido con la lanza, a causa de la mujer que fué tomada del costado de Adán».

70. No se da la terminología de las obras espúreas, cuya época de composición se desconoce.

71. San Gregorio Nacianceno, *Poemas Morales*, I, *En alabanza de la virginidad*, *PG.*, 37, 530.

72. San Anfiloquio, o. c., *PG.*, 39, 72; San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Génesis*, hom. XV del cap. 2 : *PG.*, 53, 120 s.

73. San Epifanio, *Panarion*, her. 66, 56 : *PG.*, 42, 113; *CB.*, ed. cit., Leipzig, 1933, p. 93.

74. San Juan Crisóstomo, *Homilía del día de Navidad* : *PG.*, 56, 389.

75. San Juan Crisóstomo, *Hom. sobre el Génesis*, l. c. : *PG.*, 53, 124.

76. Orígenes, *Coment. a San Mateo*, t. XIV, 16 : *PG.*, 13, 1228; *CB.*, ed. cit., p. 322. San Epifanio, *Panarion*, her. 48, 6 : *PG.*, 41, 864; *CB.*, ed. cit., Leipzig, 1922, p. 227. San Juan Crisóstomo, *Hom. sobre el Génesis*, l. c., *PG.*, 53, 121. *Id.*, *Sobre el Génesis*, sermón VI, 2 : *PG.*, 54, 606.

77. San Teófilo de Antioquía, *A Autólico*, l. II, n. 28 : *PG.*, 6, 1096.

78. San Gregorio Niseno, *Discurso III sobre la Resurrección de Cristo* : *PG.*, 46, 664.

79. San Juan Crisóstomo, *Hom. sobre San Juan*, XXV : *PG.*, 59, 150.

80. San Juan Crisóstomo, *Hom. sobre el Génesis*, l. c., *PG.*, 53, 120, 121.

81. San Epifanio, *Panarion*, her. 48, 6 : *PG.*, 41, 864; *CB.*, ed. cit., Leipzig, 1922, p. 228.

82. San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, XII. *De Cristo Encarnado*, XIX: *PG.*, 33, 761.

83. San Justino, *Diálogo con Trifón judío*, 84 : *PG.*, 6, 673. San Cirilo de Je-

γεῖσθαι,[84] δοθῆναι,[85] εἰσέρχεσθαι,[86] κατασκευάζεσθαι,[87] λαμβάνεσθαι,[88] οἰκοδομεῖσθαι,[89] πλάσσεσθαι y διαπλάσσεσθαι,[90] πορεύεσθαι[91] y ἐκπορεύεσθαι.[92]

La materia de la cual Dios formó a la mujer, se designa, de ordinario, con la expresión bíblica ἀπὸ τῆς πλευρᾶς (τοῦ 'Αδάμ).[93] Rarísimamente, parece, se pone especial énfasis en la expresión en cuanto traducida por *costilla*;[94] tanto más, cuanto que en griego πλευρά, aun significando ambas cosas, más bien significa costado que costilla.[95] Otras veces se especifica: ἐκ τοῦ 'Αδάμ,[96] ἐξ ἀνδρός,[97] ἀπὸ μικροῦ μέρους,[98] ἀπὸ βραχυτάτου μέρους,[99] ἐκ τῆς οὐσίας (τοῦ 'Αδάμ),[100] ἀπὸ τῆς σαρκὸς τοῦ 'Αδάμ[101] y ἐκ τοῦ σώματος,[102] aclarando a veces ἐκ τοῦ σώματος, καὶ τοῦ αὐτοῦ ἐμφυσήματος,[103]

RUSALÉN, *Catequesis* XII. *De Cristo Encarnado*, 19 : *PG.*, 33, 761. San BASILIO, *Contra Eunomio*, libro IV : *PG.*, 29, 681. San GREGORIO NACIANCENO, *Poemas*, libro I, sección I, III. *Del Espíritu Santo*, 37 : *PG.*, 37, 411. San JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía «Qué mujeres hay que desposar»*, n. 3 : *PG.*, 51, 229. *Id.*, *Homilías sobre el Génesis*, l. c., *PG.*, 53, 122.

84. *Íd.*, *íd.*

85. San EPIFANIO, *Panarion*, her. 64, 65 : *PG.*, 41, 1184; *CB.*, ed. cit., p. 506.

86. San JUAN CRISÓSTOMO, *Coment. a la Carta a los Efesios*, cap. V, hom. XII, n. 3 : *PG.*, 62, 139.

87. San JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Génesis*, l. c., *PG.*, 53, 122.

88. EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación Evangélica*, l. XII, c. 12 : *PG.*, 21, 972.

89. ORÍGENES, *Carta a Africano* : *PG.*, 11, 77.

90. San ATANASIO (?), *De la Pasión del Señor*, n. 25 : *PG.*, 28, 228 s. San CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, XIII. *De Cristo Crucificado y sepultado*, 21 : *PG.*, 33, 800. San EPIFANIO, *Panarion*, her. 1, 2 : *PG.*, 41, 180; *CB.*, ed. cit., Leipzig, 1915, p. 17. *Íd. íd.*, her. 39, 6 : *PG.*, 41, 672; *CB.*, ed. cit., Leipzig 1922, p. 76. *Íd. íd.*, her. 48, 6 : *PG.*, 41, 864; *CB.*, ed. cit., Leipzig, 1922, p. 228. *Íd. íd.*, her. 64, 65 : *PG.*, 41, 1184; CB., ed. cit., Leipzig, 1922, p. 505. San JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Génesis*, l. c. : *PG.*, 53, 120.

91. San ATANASIO (?), *Cuestiones varias*, c. XV : *PG.*, 28, 785.

92. San ATANASIO (?), l. c. San GREGORIO NISENO, *Sobre qué significa a imagen y semejanza de Dios* : *PG.*, 44, 1329.

93. La variante ἀπό τῆς πλευρᾶς no tiene importancia para el caso.

94. San GREGORIO NACIANCENO, *Poema en alabanza de la virginidad*, 107 (*PG.*, 37, 530) : Πλευρὴν ἐκ λαγόνων μοὐνὲν ἕλε. San ANFILOQUIO DE ANTIOQUÍA, *Discurso IV*, *De la mujer pecadora* (*PG.*, 39, 72) : ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ 'Αδὰμ ὀστέον λαβών...

95. Véase más arriba el apartado 9.

96. San CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, XII. *De Cristo Encarnado*, 19 : *PG.*, 33, 761. San JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía del día de Navidad*, 2 : *PG.*, 56, 389.

97. EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación Evangélica*, l. c. : *PG.*, 21, 972. San CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, XII, l. c. San JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Génesis*, l. c. : *PG.*, 53, 122. *Id.*, *Coment. a la Carta a los Efesios*, cap. V, hom. XX, n. 1 : *PG.*, 62, 135.

98. San GREGORIO NISENO, *Discurso III sobre la Resurrección de Jesucristo*: *PG.*, 46, 664.

99. San JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Génesis*, l. c. : *PG.*, 53, 121.

100. San GREGORIO NISENO, *Sobre qué significa «a imagen y semejanza de Dios»*: *PG.*, 44, 1329. San JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Génesis*, l. c.

101. San JUAN CRISÓSTOMO, *Coment. a la Carta a los Efesios*, cap. V, hom. XX, n. 3 : *PG.*, 62, 139.

102. San EPIFANIO, *Panarion*, her. 48, 6 : *PG.*, 41, 864; *CB.*, ed. cit., Leipzig, 1922, p. 228. *Íd. íd.*, her. 64, 65 : *PG.*, 41, 1184; *CB.*, ed. cit., *íd.*, p. 505 s.

103. San EPIFANIO, íd., her. 39, 6 : *PG.*, 41, 672; *CB.* ed. cit., íd., p. 76.

ἐκ τοῦ σώματος αὐτου καὶ ὀστέων.[104] Esta materia, después que el Señor la rellenó de carne = σαρκοῦν,[105] sirvió para οἰκοδομεῖσθαι a la mujer, según la expresión de la Sagrada Escritura, muy precisa, al decir de San Epifanio y San Juan Crisóstomo.[106] La acción de tomar la primera materia del hombre viene indicada con los verbos : αἱρεῖν,[107] ἀφαιρεῖν,[108] ἐκφέρειν,[109] λαμβάνειν;[110] y el substantivo ἀφαίρεσις.[111]

Según todo esto, Eva puede ser llamada : Ἡμίτομος,[112] σὰρξ ἀπὸ τῆς σαρκὸς τοῦ Ἀδάμ,[113] τμῆμα τοῦ πλάσματος (Adán).[114] De Adán, en cambio, también puede decirse, en cierto modo, que produjo a Eva; acción significada por los verbos φέρειν[115] y γεννᾶν.[116]

En cuanto al modo de formación : sin mujer,[117] sólo Dios lo sabe,[118] cómo Dios quiso.[119]

Conclusión

El análisis de los textos permite ahora afirmar que todos los Padres griegos de los siglos II-IV, que hablan de la formación de Eva, enseñan unánimemente — sólo de Orígenes podría caber alguna duda — que Eva fué formada de Adán. Aunque los grados y facetas de su enseñanza no son los mismos en todos.

104. San Epifanio, íd., her. 1, 2 : *PG.*, 41, 18; *CB.*, ed. cit., Leipzig, 1915, p. 17.

105. San Anfiloquio de Antioquía, *Discurso IV, De la mujer pecadora* : *PG.*, 39, 72.

106. San Epifanio, íd., her. 79, 19 : *PG.*, 42, 729; *CB.*, ed. cit., Leipzig, 1933, p. 470. San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Génesis*, l. c. : *PG.*, 53, 121.

107. San Gregorio Nacianceno, *Poema en alabanza de la virginidad*, l. c.: *PG.*, 37, 530.

108. San Juan Crisóstomo, *Homilía del día de Navidad*, 2 : *PG.*, 56, 390.

109. San Epifanio (?), *Homilía II del Sábado Santo* : *PG.*, 43, 464.

110. San Epifanio, *Panarion*, her. 48, 6 : *PG.*, 41, 864; *CB.*, ed. cit , Leipzig, 1922, p. 227. *Id.*, *Ancoratus*, 62, 9 : *PG.*, 43, 129; *CB.*, ed. cit., Leipzig, 1915, p. 75. San Anfiloquio, l. c. Severiano de Gábala, *De la creación del mundo*, Discurso 5, n. 9 : *PG.*, 56, 482 s.

111. San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Génesis*, l. c. : *PG.*, 53, 123.

112. San Gregorio Nacianceno. *Poemas*, libro 1, sección 1, III. *Del Espíritu Santo*, 38 : *PG.*, 37, 411.

113. San Juan Crisóstomo, *Coment. a la Carta a los Efesios*, cap. 5, hom. XX, n. 1 : *PG.*, 62, 135.

114. San Juan Crisóstomo, íd., n. 3 : *PG.*, 62, 139.

115. *Íd.*, *Homilía del día de Navidad*, 2 : *PG.*, 56, 389.

116. San Atanasio (?), *Cuestiones varias*, XIX : *PG.*, 28, 789. San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, XII. *De Cristo Encarnado*, 19 : *PG.*, 33, 761.

117. San Juan Crisóstomo, *Homilía del día de Navidad*, 2 : ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀδὰμ ἄνευ γυναικὸς γυναῖκα μορφώσας (*PG.*, 56, 389).

118. San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Génesis*, hom. XV, n. 3 (*PG.*, 53, 121) : Ἀλλ' οὐδὲν τουτων δυνηση εἰπεῖν· μόνος γὰρ ἐκεῖνος οἶδεν ὁ την δημιουργίαν ἐργασάμενος.

119. *Íd.*, *íd.*, n. 4 (*PG.*, 53, 124) : ἀλλὰ την γυναῖκα παραγαγών, καθ' ὃν αὐτὸς ἐβουλήθη τροπον.

¿Se puede decir también que lo enseñan como verdad de fe o en conexión con verdades de la fe? Cuando menos diríase que la respuesta afirmativa está en la línea y tónica general de su pensamiento.

Mas recuérdese, como se apuntó al principio, que para establecer definitivamente una respuesta afirmativa o negativa para la tradición, falta mucho camino todavía por recorrer e investigar.

† NIKOLAUS SCHNEIDER

DIE RELIGIÖSE UMWELT ABRAHAMS IN MESOPOTAMIEN

Die paradiesische Erlöserverheissung sollte nach den unerforschlichen Ratschlüssen der göttlichen Weisheit nicht im Lande des Paradieses selbst zur Erfüllung kommen, auch nicht inmitten eines kulturbeherrschenden Grossreiches, sondern in einem abseits vom grossen Weltgetriebe eingeschlossenen Niemandsland und inmitten eines Volkes, das in seiner Machtbeschränkung nicht daran denken konnte, in der Menschheitskulturentwickelung schöpferisch mittätig zu sein. S a l u s e x J u d a e i s. Der Weltheiland stammte aus dem Judenvolk, und im Judenland sollte die Menschheitserlösung ihre Verwirklichung finden. Die Wiege des Judenvolkes stand aber nicht im Lande Kanaan, sondern an den Ufern des Euphratstromes. Denn Abraham, der Stammvater des israelitischen Volkes, war nach den biblischen Berichten in «Ur der Chaldäer» geboren worden, welches damals der Mittelpunkt der weitausstrahlenden sumerischen Hochkultur war. Hier verbrachte Abraham seine Kindheits- und Jugendjahre, hier heiratete er, und hier ging er dem landesüblichen Gewerbe nach, bis der Ruf an ihn erging, seine Heimatstadt und sein Heimatland zu verlassen und in das Land auszuwandern, «das ihm gezeigt werden würde». Der Beweggrund dieser Abberufung aus dem Leben und Treiben einer hochzivilisierten Weltstadt war ein rein r e l i g i ö s e r gewesen. Es sollte der Eingottglauben vor den Einflüssen einer polytheistischen Umwelt geschützt, und die Messiasverheissung durch eine besondere prophetische Führung ihrer heilvollen Verwirklichung entgegengeführt werden. Wenn diese Grosstat Gottes sich im abgelegenen Kanaan vollziehen sollte, so war doch kein Einwohner Kanaans ausersehen worden, Stammvater des auserwählten Volkes Gottes zu werden.

Wenn die Bibel im allgemeinen die p o l y t h e i s t i s c h e W e l t a n s c h a u u n g Mesopotamiens als die Hauptursache der Abberufung Abrahams aus Ur der Chaldäer bezeichnet, dann sind wir heute in der Lage, auf Grund der in den letzten Jahrzehnten im Zweistromland getätigten

Ausgrabungen die religiösen Verhältnisse der Ur III-Zeit, welche Zeit mit der Zeit des Aufenthaltes Abrahams und seiner Vorfahren in Chaldäa zusammenfallen dürfte, bis in viele Einzelheiten hinein wieder nachzeichnen zu können. Wegen des für einen Beitrag zu einer Festschrift verfügbaren Raumes müssen wir jedoch von einer ersten Zeugengruppe, den archäologischen Zeugen, absehen, um uns auf die epigraphischen Zeugen zu beschränken. Damit wird aber für die Zeichnung des Gesamtbildes keine wesentliche Lücke entstehen, da die inschriftlichen Urkunden in solcher Fülle zur Verfügung stehen, dass wir darin alle charakteristischen Merkmale der damaligen religiösen Anschauungen und Praktiken Mesopotamiens ausfindig machen können. Da wir uns nicht so sehr an Fachgenossen, als an einen weiteren Leserkreis wenden, wird unsere Darstellungsform von der üblichen technischen Ausdrucksweise und von der Zitierung sumerischer und akkadischer Texte in ihrer Originalfassung absehen. Es erscheint angezeigt, zur Einstimmung eine summarische Skizze der damaligen Orts- und Zeitverhältnisse vorauszuschicken, so dass unsere Ausführungen zweckmässig in folgende Kapitel aufgeteilt werden können:

I. Die Stadt Ur und das Ur III-Reich.
II. Die Keilschriftliteratur der Ur III-Zeit und ihr kulturgeschichtlicher Zeugenwert.
III. Götter und Götterglaube im Ur III-Reich.
IV. Götterkult.
V. Jenseitsglaube.
VI. Anhang.

I. Die Stadt Ur und das Ur III-Reich

Die sumerische Namensform der Heimatstadt Abrahams war *Uri(m)*, die ideographisch mit den Keilschriftzeichen für ŠEŠ-AB^{ki} und ŠEŠ-UNUG^{ki} geschrieben wurde. Die biblische Form *Ur* ist die durch Weglassen des Endvokals entstandene Kurzform, ähnlich wie der sumerische Name *Dumuzi* in der Bibel mit *Tammuz* wiedergegeben wird. Diese Verkürzung um den Endvokal bzw. Endvokal und Mimation sowohl der sumerischen, als auch der akkadischen Namen, ist im Westsemitischen, wozu das Hebräische gehört, allgemeine Regel. So ist der akkadische Name *Babili* im Hebräischen zu *Babel* verkürzt, *Abam-rama* zu *Abram*, *Haranu* zu *Ḫaran*, *Naḫarum* zu *Naḫor*. Der lateinische Übersetzer von Neh. 9, 7 hat die hebräische Form אור nicht als Eigennamen, sondern als Apellativnamen aufgefasst, wenn er es mit *ignis* wiedergibt. Auch die

Septuaginta hat es in demselben Text als Apellativname gedeutet (χωρα), wo auffallenderweise mit Weglassung der Wortendung χωρ bleibt, was lautlich mit dem hebräischen Wort zusammenfällt, mit Ausnahme der Laryngale am Anfang, welche zur Aspirata geworden ist.

In der Bibel wird überall die Stadt Ur in das Land der Chaldäer lokalisiert. Das Land der Chaldäer ist von den Babyloniern als Land der Sumerer *(mât šumerim)* bezeichnet worden, das die Sumerer als «Land des Rohrherren» *(ki-en-gi-ra)* benannten. Es handelt sich um den südlichsten Teil von Mesopotamien, das Mündungsgebiet der beiden Ströme Euphrat und Tigris. Früher liessen diese beiden Ströme ihre Wasser getrennt in den Persischen Meerbusen einfliessen, während sie sie heute in einem gemeinsamen Strombett vereinigen, dessen Mündung etwa 150 km südlicher erfolgte. Infolge nämlich der Ablagerungen von der Einmündung ins Meer zog sich das Meerwasser, das ursprünglich in den Uferlandschaften beider Ströme sich zu Sümpfen und Seen gestaut hatte, allmählich zurück, und so erschien «trockenes Land», das so zu Menschensiedelungen geeignet erschien. Die ersten Einwohner dieses Neulandes kamen demnach von anderswoher; man weiss eigentlich heute noch nicht von woher die Sumerer kamen, deren Rassenzugehörigkeit ebenfalls noch nicht mit aller Sicherheit erkannt werden konnte. Sicher ist, dass sie kein semitischer Volksstamm waren, und auch keine semitische Sprache redeten. Erst mit der neolithischen Zeit sind die ersten Spuren menschlicher Siedelungen feststellbar, so dass die Sumerer nicht als die älteste Bevölkerung Mesopotamiens angesehen werden können. Aber auf diesem verhältnismässig kleinen Raum erblühte eine Kultur, die über die Grenzen Sumeriens hinaus nicht nur den übrigen Teil Mesopotamiens, sondern ganz Vorderasien überhaupt kulturell befruchtete, und zeitweilig auch politisch in seinen Bann zog. In Sumerien sind die ersten Spuren eines Schriftsystems gefunden worden, das sich bald zur sogenannten Keilschrift entwickelte, von allen Völkern des Vorderen Orients übernommen und ihren Eigenarten entsprechend ausgebaut wurde. Ur war demnach eine sumerische Stadt, und zwar im südlichsten Teil von Sumerien gelegen. Nur Eridu allein lag etwa 17 km. südlicher als Ur.

Ein einheitliches politisches Staatsgebilde vermochten die Sumerer jedoch nicht mit einem einheitlichen Herrscher und einer einheitlichen Zentralregierung aufzurichten. Die einzelnen Städte mit ihrem entsprechenden Hinterland lebten als Stadtstaaten ein mehr oder weniger selbständiges Eigenleben, und nur, wenn einer dieser Kleinstaaten zeitweilig erstarkte und eine Fehde mit dem Nachbarstaat auslösen konnte, dann kam es vor, dass dieser Siegerstaat eine Art Hegemonie über den unterworfenen Staat ausübte. Das dauerte aber nur so lange, bis auch er seinerseits sich einer anderen aufstrebenden Macht unterwerfen musste, so dass

im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte die Vorherrschaft über andere Bruderstaaten, bisweilen auch über die Grenzen Sumeriens hinaus, von Stadt zu Stadt wechseln konnte. Eine Liste solcher Königsstädte mit den Namen der Herrscher und ihrer Regierungsdauer war nach dem Zusammenbruch der sumerischen Hegemonie über Südmesopotamien in Nisin aufgestellt worden, die wohl nicht in allen Angaben, besonders nicht in den Zeitangaben, allseitig zuverlässig ist, aber doch den Wechsel der Königsdynastien vor und nach der Sintflut hinreichend charakterisiert, so wie er auch teilweise wenigstens durch authentische historische Dokumente bestätigt wird. Einige Städte konnten wiederholt zur Herrschaft gelangen. Unsere Liste zählt «nach der Flut» folgende Städte als «Königsstädte» auf : *Uruk, Ur, Awan, Kiš, Hamasi, Uruk, Adab, Mari, Kiš, Aksăk, Kiš, Uruk, Akkad, Uruk, Gutium, Uruk, Ur,* und schliesslich *Nisin.* Unter diesen war Uruk nicht weniger als fünfmal der Sitz sumerischer Herrscher gewesen, Kiš dreimal, und Ur auch dreimal, während andere Namen nur einmal vertreten sind. Zur bequemen Bezeichnung der drei verschiedenen Dynastien, die in Ur ihren Sitz hatten, gebrauchen wir die allenthalben gebräuchliche Abkürzung Ur I, Ur II und Ur III. Da für uns gegenwärtig diese letzte Periode der sumerischen Herrschaft in Südmesopotamien in Betracht kommt, möge auch jetzt schon bemerkt sein, dass diese Ur III-Dynastie, die fünf Könige umfasste : *Ur-Nammu, Šulgi, Bur-Sin, Su-Sin* und *Ibbi-Sin,* insgesamt 107 Jahre regierte, und zwar nach der «Kürzeren Chronologie» von ca. 2070 bis 1963 (nach anderen von 2050 bis 1943). Die offizielle Titulatur dieser Herrscher war : «König von Ur, König von Sumer und Akkad, König der vier Weltgegenden». Damit ist aber zugleich zum Ausdruck gebracht, dass das Herrschergebiet dieser Dynastie nicht bloss das eigentliche Sumer umfasste, sondern auch das Gebiet von *Akkad.* Und so müssen wir auch noch einige Erklärungen über die Vorgeschichte von Akkad nachholen.

In Nordmesopotamien, unmittelbar an dem Gebiet der Sumerer, hatte sich ein Volksstamm angesiedelt, der sowohl rassisch wie auch sprachlich vom Volk der Sumerer verschieden war. Nach der Hauptstadt Akkad wurde auch das ganze Gebiet Akkad benannt, und die Einwohner *Akkader.* Die Akkader waren semitischer Abstammung und sprachen eine semitische Sprache. Wann auch die Akkader sich in Nordmesopotamien angesiedelt haben, konnte noch nicht mit Sicherheit ausgemacht werden, wie man auch nicht weiss, von wo sie dahin eingewandert sind. Eines steht aber fest, dass sie mit den benachbarten Sumerern kulturell und auch völkisch in allerengster Verbindung standen, so dass man sogar von einem eigentlichen Synkretismus reden kann. Weil aber die Sumerer den Akkadern kulturell ursprünglich um vieles voraus waren, war auch bei diesem Hineinwachsen zweier Nachbarvölker

in älterer Zeit das Sumerische das vorherrschende Element, während im Laufe der Jahrhunderte das akkadische Element, und zwar definitiv, die Oberhand errang. So müssen die Sumerer als Erfinder des Keilschriftsystems angesehen werden, während die Akkader kein eigenes Schriftsystem besassen. Sie übernahmen von ihren Nachbarn das Schriftsystem, das wohl für eine agglutinierende Sprache geschaffen worden war, aber für die akkadische Sprache, die zu den flektierenden Sprachen zu rechnen ist, weniger geeignet war. Dass mit der Entlehnung des Schriftsystems auch sprachliche gegenseitige Beeinflussungen unvermeidlich waren, liegt in der Natur der Sache selbst. So zwar, dass auch auf diesem Gebiet die Entwicklung sich auf derselben Linie bewegte, wie die politische. Auch die akkadische Sprache drängte allmählich die sumerische in den Hintergrund, wenn auch das Schriftsystem der Sumerer fortwährend für die Niederschrift akkadischer Texte die Grundlage bildete. Nun finden wir auf der Königsliste von Nisin auch eine Dynastie Akkad vermerkt. Auch diese Angabe hat ihre allseitige dokumentarische Bestätigung gefunden. Es war gegen das Jahr 2350, wo in Akkad ein machtvoller Herrscher erstand, Sargon *(Šarrukênu)*, der nicht nur Sumerien unter seine Botmässigkeit zu bringen wusste, sondern in Vorderasien ein Weltreich begründete, das sich bis 2150 zu behaupten wusste, wenn auch unter vielen Kämpfen und zeitweiligen Verlusten, bis es schliesslich unter dem Ansturm eines Gebirgsvolkes, den Gutäern zusammenbrach, welches nun weitere hundert Jahre die Vorherrschaft in Mesopotamien, somit auch über Sumerien, ausübte. Als dieses Gutäerreich schliesslich zerfiel, wussten die sumerischen Staaten Südmesopotamiens ihre politische, und damit auch ihre kulturelle Selbstständigkeit, wiederzuerobern; es entstand das sogenannte neusumerische Reich, das zugleich ein Wiederaufleben sumerischen Denkens und Handelns bewirkte, so dass diese Zeit als die Renaissancezeit sumerischer Kultur bezeichnet werden kann. Es hatte diese Restauration in Uruk unter Utuhegal begonnen und wurde unter der 3. Dynastie von Ur zur vollen Entwicklung gebracht. So dass man die Geschichte Südmesopotamiens bis zum Ende der sumerischen Vorherrschaft sachgemäss in drei Perioden einzuteilen pflegt : die altsumerische, die akkadische und die neusumerische Zeit. Den Antrieb zu diesem neuen Aufblühen sumerischer Kultur gab der Gründer der 3. Dynastie von Ur, *Ur-Nammu*, der während seiner achtzehnjährigen Regierungszeit als König von Sumer und Akkad nicht bloss in seiner Residenzstadt Ur, sondern in den anderen Reichsstädten Werke entstehen liess, die von einer unvergleichlich schöpferischen Initiative Zeugnis ablegen, die nur noch von seinem unmittelbaren Nachfolger *Šulgi*, der 46 Jahre König war, mit derselben Schwungkraft weitergeführt wurde. Dessen zwei Nachfolger *Bur-Sin* und *Šu-Sin* regierten nur je

9 Jahre, und mit dem fünften König dieser Dynastie, *Ibbi-Sin*, der 25 Jahre die Regierung innehatte, begann gleich bei dem Anfang seiner Regierung der allmähliche Abstieg. Schon mit dem 4. Regierungsjahr fielen die Provinzstädte nach und nach in die Hände fremder Eroberer, und nur mehr die Reichshauptstadt Ibbi-Sin blieb weiter bestehen, bis auch diese in die Hände der Feinde fiel, die den König gefangen nahmen, die Stadt zerstörten, und der sumerischen Vorherrschaft ein radikales Ende bereiteten.

Über die kulturellen Verhältnisse der Ur III-Zeit sind wir heute so allseitig unterrichtet, wie wohl für keine andere Periode der sumerischen Geschichte. Die erste sumerische Stadt, welche in ihren Trümmern und in ihren Kulturgegenständen der Jetztzeit wieder erschlossen worden ist, war *Lagaš*, das ideographisch Šir-bur-la^{ki} geschrieben wurde. Ihre Trümmerstätte wurde von den Eingeborenen *Tello* (andere schreiben *Telloh*) genannt. Um die Erschliessung dieser Stadt hat sich besonders Frankreich bemüht, das bereits mit dem Jahre 1877 die Ausgrabungstätigkeit in Tello begonnen hatte, und in weiteren zwanzig Expeditionen bis zum Jahre 1933 fortgesezt hat. Die Ausbeute war entsprechend sehr reichlich und erregte um so mehr Erstaunen, als zum ersten Mal eine Kultur in Erscheinung trat, wie sie kein Altertumsforscher sich auszudenken gewagt hätte. Amerikaner durchforschten den Hügel *Niffer*, die Stelle der alten Stadt *Nippur* (EN-LIL^{ki}). Eingeborene suchten nach Altertümern in den Hügeln *Drehem* (das alte Puzurišdagan) und *Djoḥa* (das alte *Umma*, geschrieben GIŠ-ÙH̱^{ki}) und fanden viele Tausende von Keilschrifttafeln, die auf den Altertumsmarkt kamen und von da auch in den Besitz von privaten Altertumsfreunden. Es dürfte auffallen, dass die Ausgrabungstätigkeit in der Reichshauptstadt erst verhältnismässig spät einsetzte. Wenn schon im Jahre 1854 der *Tell el Muqajjar* (Pechhügel) von J. R. TAYLOR prospiziert worden war und als die Ruinenstätte des alten Ur identifiziert werden konnte, begannen doch erst 1918 die ersten Nachgrabungen, die seit 1922 unter der Leitung von C. L. WOOLLEY bis zum Jahre 1933 fortgesetzt worden sind. Beinahe das ganze Areal von Ur konnte durchforscht werden, und es ist nur ganz natürlich, dass die grösste Sorgfalt auf die Blosslegung des wichtigsten Stadtteiles, des Tempelbezirks mit dem Stufenturm und den anschliessenden anderen Göttertempeln verwandt wurde. Königspaläste, Königsgräber, Verwaltungsgebäude, Kanalanlagen, Festungsmauern, Handelshäuser, Magazine, Grabbeilagen, Kunstgegenstände und Gebrauchsartikel des gewöhnlichen Lebens, ganz besonders eine beträchtliche Zahl von Keilschrifturkunden wurden aufgefunden. Die ganze Stadtanlage liegt uns nun heute klar vor Augen. Wir können auf Grund der Überreste die monumentalen Bauten im Geiste erstehensehen, die auch die Augen Abrahams tagtäglich erblickt haben, und

das Haus, in dem seine Familie gewohnt hat und den Lebensunterhalt erarbeitet hat, in die Reihen der Bürgerwohnungen hineinstellen.

Wenn neben diesen fünf Städten des alten Sumer auch noch andere Tells von Archäologen besucht und untersucht worden sind, dann beschränkte sich diese Tätigkeit auf einige oberflächliche Schürfungen, und die gewonnenen Ergebnisse konnten nicht anders als spärliche sein. Zur Erschliessung der kulturellen Verhältnisse in Mesopotamien zur Zeit der 3. Dynastie von Ur kommen demnach die Dokumente der eben erwähnten fünf Ruinenhügel in Betracht : *Tello*, *Niffer*, *Drehem*, *Djoḫa* und *Ur*, deren Zeugenwert um so höher einzuschätzen ist, als es sich ausschliesslich um Originaldokumente handelt, nicht etwa um Nachahmungen oder Abschriften, sondern so, wie sie damals aus den konkreten Lebensbetätigungen heraus entstanden sind.

II. Die religiöse Keilschriftliteratur der Ur III-Zeit

Wenn wir genauere Einzelheiten über die religiöse Umwelt Abrahams während seines Aufenthaltes in Mesopotamien erfahren wollen, dann sind wir einzig und allein auf die zeitgenössischen Quellen angewiesen, die uns durch die Ausgrabungen zugänglich gemacht wurden. Denn die Bibel selbst spricht nur von einer «*multitudo deorum*» von «*dii alieni*», ohne weitere Einzelheiten über diesen polytheistischen Kult und diese Fremdgötter hinzuzufügen. Andere Profanquellen können nicht in Frage kommen. Angesichts nun der Fülle von Urkunden, die uns heute zur Verfügung stehen, brauchen wir sie auch nicht. Diese sind nicht nur zahlreich, sondern, was nicht hoch genug zu schätzen ist, sie sind authentisch, allseitig zuverlässig und sind als solche auch unverändert in ihrer Originalform uns erhalten geblieben. Wohl beschränkt sich diese religiöse Literatur auf nur zwei Gattungen, Königsinschriften und Wirtschaftsurkunden. Es fehlen somit jene Gattungen mit religiösem Einschlag, wie sie in der späteren babylonischen und assyrischen Zeit so reichlich vertreten sind. In keinem der fünf umfangreichen Tontafelarchive, die wir oben namhaft gemacht haben, wurden Epen, Rituale, lyrische Gedichte und Hymnen ans Tageslicht gebracht, also gab es noch kein Gilgameschepos und keinen Schöpfungsmythus, keine Theogonie und keine Theomachie, oder sonstige theologische Spekulationen, die von der Spätzeit übernommen und zeitgemäss umgestaltet worden wären. Wenigstens sind keine schriftlichen Vorlagen vorhanden gewesen, wenn entsprechende Traditionen auch schon bestanden haben konnten, die aber nur mündlich weitergeleitet werden konnten. Bei unserer Schilderung der religiösen Verhältnisse zur Ur III-Zeit können

sie aber nicht in Erwägung gezogen werden, weil keinerlei positive schriftliche Dokumentierung vorhanden ist. Wir gehen nämlich von dem Grundsatz aus, dass nur das als wirklich geschehen dargestellt werden kann, was als einstige Realität tatsächlich nachgewiesen werden kann. Übrigens haben auch die späteren Babylonier keine religionsgeschichtlichen Schriften über diese Periode hinterlassen. Es hätten ihnen die einschlägigen Quellen ebenso gefehlt, wie sie uns heute fehlen. Hätten sie auch den späteren babylonischen Historikern zur Verfügung gestanden, hätten sie auch in den jetzt aufgefundenen Archiven ausfindig gemacht werden können. Ob wohl andere Archive doch noch das eine oder andere Spezimen einer derartigen Literaturgattung offenbaren werden? Das ist kaum anzunehmen. Denn wenn sie in den Tontafelarchiven der Reichshauptstadt, wo doch das intellektuelle und religiöse Leben zur höchsten Entfaltung gekommen war, und des alten Lagaš, dessen Kultur in der unmittelbar vorhergehenden Periode unter dem berühmten und äusserst tätigen Stadtfürsten Gudea sich zu einer geradezu klassischen Hochstellung emporgeschwungen hatte, nicht festgestellt werden konnte, dann ist wenig Aussicht vorhanden, sie anderswo ans Tageslicht zu fördern. Das Fehlende in der positiven Dokumentierung durch eine «intuitive Geschichtsbetrachtung» zu ergänzen, hilft uns nicht weiter, da nur positive Quellen für eine reale Geschichtsschreibung massgebend sein können. Wenn demnach für unsere Periode die religiöse Theorie fehlt, so ist die religiöse Praxis so umfangreich bezeugt, dass daraus auch die grundlegende religiöse Anschauung der Sumerer und Akkader der Ur III-Zeit mit grösster Sicherheit erkennbar ist. Die religiöse Praxis offenbart sich in erster Linie in den zahlreichen Opfertexten, in denen wir mit den Gottheiten bekannt werden, denen Opfer dargebracht werden, den Opferarten und Opferzeiten, den Opfergaben und den opfernden Personen. In den Bauinschriften finden wir die Namen der Gottheiten verzeichnet, zu deren Ehre die Herrscher Tempel errichtet haben; in den Weiheinschriften sind nicht nur die Gottheiten namentlich eingeschrieben, welchen kostbare Gegenstände geweiht wurden, die in Tempeln aufgestellt wurden, sondern auch die Weiheformeln mit der Bitte um «sein Leben» des Weihenden. In den theophoren Eigennamen kann man ersehen, welche Gottheiten in den einzelnen Menschensiedelungen mit Vorzug verehrt wurden. Wir erfahren in unseren Texten konkrete Einzelheiten über die der Gottheit geweihten Personen, Statuen, Throne, Schiffe, Musikinstrumente, Waffen, Schmuckgegenstände. Hauptsächlich in den Drehemurkunden sind die Opfertiere spezifiziert nicht nur nach Zahl und Art, sondern nach Alter und Geschlecht, mit solchen genauen Angaben und Bestimmungen, dass sie uns beinahe überspitzt erscheinen. Nirgends irgendwelche synthetisierende Allgemeinheiten

oder theorisierende Überlegungen und Erwägungen, sondern ausschliesslich religiöse Wirklichkeitsakte. Und dabei gibt es keinen Unterschied zwischen Hoch und Niedrig, zwischen Herrscher und Volk, zwischen Gebildeten und Ungebildeten, zwischen Priester und Laien.

Sollen wir noch einige kurze Bemerkungen über die graphische Technik unserer Inschriften hinzufügen?

Was das Schreibmaterial angeht, so kommt auch in unserer Periode ein doppeltes Material in Frage, hartes und weiches. Ersteres hauptsächlich bei den «Königsinschriften», letzteres hauptsächlich bei den «Wirtschaftsurkunden». Als hartes Material fanden Verwendung: Steine und alle Arten von Marmor, Metall, Perlen und sonstige Edelsteine. Der weiche Ton, der beschriftet werden sollte, hatte bei den Wirtschaftsurkunden die gewöhnliche Tafelform, bei den Bauurkunden auch die Zylinderform. Die Tontafeln waren in der Regel viereckig und wurden auf den beiden Flachseiten beschrieben, die Rückseite konnte auch etwas gewölbt sein. Bei grösseren Tontafeln wurde die Schreibfläche in Kolonnen aufgeteilt, die auf der Vorderseite von links nach rechts abgetrennt wurden, während auf der Rückseite die Reihenfolge der Kolonnen von rechts nach links zu zählen waren. Die Anbringung der Zeichen war naturgemäss eine andere beim harten Material, in dem die Zeichen mit dem Meissel eingraviert werden mussten, während sie beim weichen Ton mit dem Schreibgriffel eingedrückt wurden. Die Zeichenform war denn auch im ersten Fall etwas steifer und schematischer, bei den Toninschriften kursiver und persönlicher. Die Monumentalschrift zeigt demnach einen gepflegteren und klassischeren Duktus als die Handschrift der Tontafeln.

Zahlenmässig treten die Königsinschriften hinter den Wirtschaftsurkunden naturgemäss weit zurück. In der Ur III-Zeit kennen wir auch keine Königsinschriften in der Ausdehnung der Gudeainschriften von Lagaš aus der unmittelbar vorausgehenden Zeit.

Als Königsinschriften bezeichnen wir diejenigen, welche entweder von den regierenden Königen zu Ehren einer bestimmten Gottheit hergestellt wurden, oder von anderen Autoritäten zu Ehren der Könige, wodurch sie die Gottheit um ein langes Leben für den Herrscher bitten. Sie enthalten ausdrücklich den Namen des Königs, und sind demnach zeitlich genau bestimmbar, auch wenn sie nicht in situ aufgefunden worden sind. Bei den Wirtschaftsurkunden ist ein guter Teil datiert nach Tag, Monat und Jahr, so dass auch bei diesen jeder Zweifel über das Alter der Dokumente ausgeschlossen ist. Und wenn bei einer gewissen Gruppe dieser Textart die entsprechende Datumsangabe fehlt, so kann durch Analogieschlüsse und andere interne Kriterien auch deren Zugehörigkeit zu bekannten Archiven mühelos erkannt werden, selbst dann, wenn sie nicht infolge systematischer Ausgrabungen ans Tageslicht gefördert wurden, sondern durch klandestines Suchen nach Altertumsschätzen durch Eingeborene.

Was die Sprache angeht, so ist bei weitem die überwiegende Mehrheit der Inschriften in sumerischer Sprache geschrieben, wie es übrigens

das Wiederaufleben der sumerischen Kultur in jener Zeit ganz natürlich erscheinen lässt. Nur wenige sind in akkadischer Sprache abgefasst, obschon die Durchdringung der Bevölkerung mit akkadischen Elementen bis zu dem Grade eingesetzt hatte, dass selbst die drei letzten Könige der Dynastie Bur-Sin, Su-Sin und Ibbi-Sin, akkadische Namen angenommen hatten.

III. Götter und Götterglaube im Ur III-Reich

Auf Grund dieser umfangreichen zeitgenössischen Dokumentierung können wir nun das kulturelle Leben im Reich von Sumer und Akkad erstehen lassen, an dem Abraham während seines Aufenthaltes in Mesopotamien tätig teilgenommen hat. Vorläufig beschränken wir uns auf die summarische Darstellung seiner religiösen Umwelt. Hierüber hatte Josue in seiner Mahnrede an die in Sichem versammelten Volksvertreter erinnert mit den Worten : «Trans fluvium habitaverunt patres vestri ab initio, Thare, pater Abraham et Nachor, servieruntque diis alienis» (Jos. 24, 2). Achior seinerseits erklärte vor Holofernes und seinen Ratgebern : «Populus iste ex progenie Chaldaeorum est. Et primum in Mesopotamia habitavit, quoniam noluerunt sequi deos patrum suorum, qui erant in terra Chaldaeorum. Deserentes itaque caeremonias patrum suorum, quae in multitudine deorum erant, unum deum coeli coluerunt, qui et praecepit eis ut exirent inde, et habitarent in Chanaan» (Jud. 5, 6-9). Demnach verehrte man in Chaldäa «fremde Götter», deren Zahl gross war (multitudo deorum). Wir kennen heute diese «dii alieni» nicht nur dem Namen nach, sondern auch mit den ihnen zugedachten Attributen und dem entsprechenden Kult. Wir wissen auch heute, dass die Zahl dieser Götter sehr gross war. Also Vielgötterei im wahrsten Sinne des Wortes. Ihre Namen finden wir in den zahlreichen Opferlisten verzeichnet, in den Bau- und Weihinschriften, in den theophoren Eigennamen, in den Berufsnamen von Personen, die im Dienste der Gottheit stehen, oder sich als besondere Verehrer derselben bezeichnen, desgleichen bei Sachnamen, die Kultgegenstände oder andere der Gottheit geweihte Sachen darstellen. In einer Monographie mit dem Titel «*Die Götternamen von Ur III*», die wir im Jahre 1939 als Nr. 19 der Veröffentlichungsserie «Analecta Orientalia» (Rom, Pontificium Institutum Biblicum) veröffentlicht haben, konnten wir aus den bis dahin bekannt gegebenen Texten der vier Archive von Tello, Niffer, Drehem und Djoha, nicht weniger als 638 Götternamen mit den einschlägigen Textstellen registrieren. Durch die seither bis zum heutigen Tag hinzugekommenen Textveröffentlichungen würde die Liste um einige weitere Namen vergrössert werden. So weist die Götternamenliste aus den 1947 veröffentlichten Geschäftsurkunden

der Stad Ur ca. 150 Namen auf, und zwar für einen Zeitraum von 60 Jahren (die ältesten Dokumente sind nach dem 22. Regierungsjahr Šulgis datiert). Soviele demnach in einer einzigen Stadt! Wohl ist ein guter Teil dieser Namen nur aus theophoren Eigennamen feststellbar, aber sie sind als Bestandteil solcher Eigennamen nur deshalb verwendet worden, weil die betreffenden Gottheiten dadurch geehrt werden sollten. Achior, der Anführer der ammonitischen Hilfstruppen, war also gut unterrichtet, wenn er von einer «multitudo deorum» sprach. Diese Vielheit von Göttern, entsprach den traditionellen religiösen Anschauungen der Sumerer und Akkader von alters her. Soweit historische Dokumente in die ältere Zeit hinaufreichen, war die Religion dieser Völker wesentlich polytheistisch. Sie war es auch zur Zeit der 3. Dynastie von Ur, wie auch noch in der nachfolgenden Zeit. Von Monotheismus oder monotheistischen Tendenzen ist nirgends eine Spur anzutreffen. Wenn bisweilen die einer Gottheit zuerkannten Attribute auch auf andere übertragen werden, so werden dabei die Gottheiten, deren Attribute auch anderen gelegentlich zuerkannt werden, doch nicht geleugnet und die ihnen zugesprochenen Attribute werden ihnen nicht weggenommen. Selbst wenn ein Gott als der «König» des Götterhimmels gerühmt wird, so herrscht er über andere Götter, die ihrer göttlichen Natur nicht verlustig gehen. Selbst dann ist seine Machtvollkommenheit beschränkt. Einen allmächtigen Gott mit Ausschluss der anderen Götter kennt das mesopotamische Pantheon nicht. Wesenhaft ist die polytheistische Weltanschauung im Naturalismus begründet, insofern als man Naturdinge und Naturereignisse, selbst von Menschenhänden angefertigte Gegenstände, als von göttlichen Wesen beherrscht voraussetzte, und zuletzt die Dinge selbst als handelnde Gottheiten ansah. Es handelt sich nämlich um solche Naturdinge und Naturgeschehnisse, die ausserhalb menschlicher Machtvollkommenheit liegen, die aber von anderen Wesen geleitet gedacht sind. So verehrte man schon von Anfang an das sternenbesäte Himmelszelt *(AN)*, die Sonne *(UTU)*, den Mond *(NANNAR)*, die Luft *(ENLIL)*, den Venusstern *(INANNA)*, die Meeresmasse *(ENKI)*, den Sturm *(ADAD)* usw. Es gab Naturgötter, Vegetationsgötter, Fruchtbarkeitsgötter, Schlachtgötter, besondere Schutzgottheiten der einzelnen Länder, der einzelnen Städte, der einzelnen Herrscher. Sogar von Menschenhänden angefertigten leblosen Gegenständen, wie Statuen, Throne, Embleme, Harfen, Wasserbehälter, Wagen, Schiffe, Libationsstätten, Waffen u. a., Dingen die mit dem Götterkult in enger Beziehung standen, wird göttliche Verehrung zuteil. Selbst lebende Menschen werden zu ihren Lebzeiten zu Gottheiten erhoben, so dass sie in den Opferlisten gleichberechtigt mit anderen Gottheiten erscheinen. Vor ihren Namen wird, wie bei den Götter-

namen, das Gottesdeterminativ *dingir* vorangestellt, wie den andern Göttern werden ihnen Opfer dargebracht, Feste werden zu ihren Ehren gefeiert, Weihegegenstände angeboten, sie werden mit der typischen Hörnerkopfbedeckung bildlich dargestellt, Tempel und Statuen wurden ihnen errichtet, kurzum, ihre Verehrung war der der anderen Gottheiten gleichgestellt. Diese Vergöttlichung der Herrscher der Ur III-Dynastie hatte in der vorhergehenden Zeit nur ein Vorbild im akkadischen König Naram-Sin. Sie begann mit dem 2. König der Dynastie, *Šulgi*, und nach ihm wurden seine drei Nachfolger in gleicher Weise divinisiert. Aber keiner von ihnen war als Gott geboren worden, sondern bei *Šulgi* erfolgte die Vergöttlichung erst nach einer mehrjährigen erfolgreichen Regierungszeit, während seinen Nachfolgern diese Ehre bei ihrer Thronbesteigung zuteil wurde. Auch nach ihrem Tode wurden sie nicht aus der Götterliste ausgelöscht. Als Gott war ihnen wie den anderen Gottheiten ewiges Leben zuerkannt worden. Den anderen Gottheiten gegenüber jedoch war ihr Verhalten dasselbe, wie das der anderen Erdenbürger. Wie die anderen Menschen brachten sie den Göttern Opfer dar, feierten ihre Feste, erbauten ihnen Tempel, weihten ihnen Geschenke, beteten zu ihnen um ein langes Leben, und erflehten ihren Schutz in kritischen Anliegen, kurz, sie fühlten sich und benahmen sich in allen Lagen als Mensch. Diese Vergöttlichung war auch nicht ohne weiteres auf ihre Kinder übertragbar, anders als es bei den anderen Göttern der Fall war, deren Kinder ebenfalls als göttliche Wesen geboren wurden, wenn auch mit ganz anderen Attributen als die ihrer göttlichen Eltern. Dem philosphisch-theologischen Denken geben diese Tatsachen keine geringen Problemen auf, wie übrigens auch die ganze übrige Göttervorstellung eine Menge unlösbarer Schwierigkeiten und Widersprüche aufweist.

Ein zweites charakteristisches Merkmal der damaligen Religionsauffassung ist der Synkretismus, das Zusammenwachsen der bodenständigen Göttergestalten der Summerer mit denen von Akkad, und selbst mit denen anderer unterjochter Völker. Dasselbe ist auch zu sagen von den Kulthandlungen und den anderen religiösen Einrichtungen, die mit ausländischen Gottheiten ohne Bedenken mitübernommen wurden. Bei dieser Vermischung von einheimischen mit ausländischen Elementen ist es schwer von einer einheitlichen und homogenen Religionspraxis in den verschiedenen Epochen der südmesopotamischen Geschichte reden zu können.

Andere Verschiedenheiten sind in den einzelnen Lokalkulten feststellbar. Nicht überall kommt das ganze oben beschriebene Pantheon zur Geltung. Jede Stadt hat ihre Sondergötterwelt, unter der der Schutzgott der Stadt vor allen anderen daselbst verehrten Gottheiten eine Vorzugsstellung einnahm. In Ur war es *Nannar*, in Lagas *Nin-Girsu*, in Nippur *Enlil*,

in Umma *Šara*, in Eridu *Inanna*, deren Namen in den theophoren Personennamen in den betreffenden Städten entsprechend häufiger als andere vorkommen. Verschieden war demnach auch der Festkalender, verschieden demnach auch der Monatskalender, verschieden die Opferzeiten und Opferarten von Stadt zu Stadt.

Ein weiteres Charakteristikum der sumerisch-akkadischen Religion war der Anthropomorphismus, die Vorstellung der Götter in menschlicher Gestalt und mit rein menschlichen Attributen. Sie heiraten (die Gattin von Nannar war Ningal, die von Enlil war Ninlil, die von Nin-Girsu war Bau), sie erzeugen Kinder, reden untereinander und mit Menschen, singen, tanzen, lügen, streiten, halten Götterversammlungen und Göttermahlzeiten, stellen sogar Bauziegel her und helfen bei den Tempelbauten. Auf den Abbildungen erscheinen sie in Menschengestalt, in Menschenhaltung und mit Menschenkleidung der damaligen Kleidermode. Bei den Anbetungsszenen, sowie bei den Opferszenen, die oft den Gegenstand der Siegelbilder bilden, steht oder sitzt die Gottheit auf einem Thron, mit Festeskleidern angetan und mit der Hörnerkrone auf dem Kopfe, das einzige Element, wodurch die Darstellung eines Gottes von der eines Menschen unterschieden werden kann.

Eigenartig ist das Verhältnis des Königs zu seinen Schutzgöttern. In den Bau-und Weiheinschriften findet es seinen Ausdruck mit demselben Wort, mit dem der König in seinen feierlichen Titulaturen sein Verhältnis zu seiner Residenzstadt, seines Reiches und der Austrahlungen seiner Macht über die Reichsgrenzen hinaus bezeichnet, «König» *(lugal)*. So feiert der König Ur-Nammu, «der starke König, der König von Ur, der König von Sumer und Akkad, der König der vier Weltgegenden», den Gott Nannar als «seinen König» *(lugal-a-ni)*, desgleichen den Gott Utu, Lugaldingirrine, En-lil, während die weiblichen Gottheiten dessen «Herrin» *(nin)* sind. So Ninlil Inanna, Ningal, Ninhursag, Ninégal, während die Göttin Ninsun sogar mit dem Titel «sein Gott» beehrt wird. Für den König *Sulgi* sind «sein König» *(lugal-a-ni)* Nin-Girsu, Enki; «seine Herrin» *(nin-a-ni)* : Nansé, Nin-Inannaerin, Inanna, Ninmar, Nin-Uri, Damgalnunna, Inimtabba. Ähnlich auch bei dessen Nachfolger. Ist somit der Ausdruck «König», «Herrin» *(lugal, nin)* derselbe, so muss jedoch die Bedeutung *ex subjecta materia* eine andere sein, wenn sie vom Landesherrscher ausgesagt wird und von der Gottheit und ihrem Machtverhältnis über den Landesherrscher. Bezeichnend ist, dass mehreren Gottheiten diese Epitheta von demselben König zuerkannt werden. Auch für den deifizierten König bleiben die verschiedenen Gottheiten dessen «König» bzw. «Herrin». Trotz ihrer Vergöttlichung benehmen sie sich den anderen Göttern gegenüber nicht als ebenbürtige Götter, obschon sie von ihren Untertanen als solche verehrt werden, wie sie auch die anderen Götter

um ein langes Leben anflehen und ihnen genau dieselben Opfer darbringen wie die anderen Reichsbürger. Sie sterben auch als Mensch, als Gott aber leben sie im Landespantheon weiter.

Ein Recht den Göttern gegenüber hatten sich die Könige vorbehalten, den Bau von Gotteshäusern. Hierin erkannten sie ihre grösste Ehre und ihren grössten Ruhm vor der Nachwelt. Nicht nur eine einzige Bauurkunde haben sie in die Grundmauern einmauern lassen, sondern auch ihren Stempel auf den Bauziegeln angebracht, dazu mehrere beschriftete Tonnägel mit dem Namen des Erbauers des Tempels und dem Namen der Gottheit, der zu Ehren sie ihn errichtet haben. Sie taten es «für ihr Leben» (nam-til-la-ni-sé).

IV. Götterkult

1. Tempelbau. — Nach Menschenart wohnten die Götter in Häusern (*é*), die aber an Ausdehnung und Ausstattung die Menschenwohnungen übertrafen. Der Tempelbezirk bildete das vornehmste Viertel der Stadt, das nicht bloss das Zentrum der religiösen Handlungen und Gebete, sondern auch die Zentralverwaltung der ausgedehnten Tempelgüter war. Wie wir das eben schon hervorgehoben haben, war die Errichtung der Göttertempel ausschliessliches Vorrecht der Landesherrscher, nicht der Bürgerschaft oder auch des Priesterkollegiums. Der jeweilige König begnügte sich aber nicht mit dem Bau eines einzigen Tempels in je einer Stadt, auch nicht mit einem Tempel in seiner Residenzstadt, sondern es ist auch der König, der in den anderen Reichsstädten den Tempelbau veranlasste und förderte. Er war selbstverständlich dazu auf die Mitarbeit der Stadt- und Landbevölkerung angewiesen, die ihm die Arbeitskräfte und die materiellen Mittel zur Verfügung stellen mussten. So bezeugen die Bauinschriften, dass Ur-Nammu folgenden Göttern neue Tempel errichtet oder baufällige und zerstörte ausgebessert und wiederhergestellt hat : *Nannar, Utu, Lugaldingirrine, Enlil, Inanna, Ninlil, Ningal, Ninégal, Ninḫursag, Ninsun*, Sein Nachfolger Sulgi fügte denen hinzu : *Ningirsu, Enki, Nergal, Nanše, Inanna, Nin-Inanna-erin, Nin-Uri, Nimintabba, Ninmar, Meslamtaëa, Damgalnunna, Ninsar, Ninsun-Uri*. Bur-Sin: *Enki, Nannar-Karzida, Enlil, Inanna, Ningal*. Šu-Šin: *Šara, Annunitum, Nannar*. Schon diese Tatsache allein bezeugt die polytheistische Struktur nicht nur der Volksreligion, sondern auch der offiziellen Staatsreligion des Reiches von Sumer und Akkad.

Ausser der Cella für die Titelgottheit, welche den Zentralraum der Tempelanlage bildete, gab es neben den Annexen für die Tempelverwaltung und den Abstellräumen für Kultgeräte auch noch Kapellen für andere

Gottheiten. So war jede Tempelanlage der Ausdruck der allgemein geltenden polytheistischen Religionsanschauung und Praxis. In den Tempel wurden die Weihgeschenke, die Embleme der Götter, Statuen der Götter und der Könige aufgestellt, dorthin wurden die Opfergaben gebracht, und was noch besonders hervorgehoben werden soll, auch die Gattin des Gottes hatte im Tempel ihren Platz neben dem Gottgemahl und wenn Opfer und andere Kulthandlungen stattfanden, dann hatte auch seine Gemahlin ihren Anteil daran.

2. STUFENTURM. — Ein ganz charakteristisches Gepräge hatte ein sakrales Bauwerk, das man als «S t u f e n t u r m» zu bezeichnen gewohnt ist, und das die Babylonier «*Ziggurat*» nannten. Sonderbarerweise ist der authentische sumerische Ausdruck dafür noch nicht mit Sicherheit ausgemacht worden. Ebenso geheimnisvoll ist der Zweck dieses Bauwerkes, obschon es über alle Privat- und öffentlichen Gebäude hinweg weit in die Höhe hinausreichte, und geradezu das typische Kennzeichen der ganzen Stadtanlage war. Die Ziggurat endete in einem kleinen Tempel, zu dem man von aussen her vermittels Treppen gelangen konnte. In mehreren Ruinenhügeln Südmesopotamiens sind die Überreste dieser geheimnisvollen Baugebilde aufgedeckt worden, die best erhaltene jedoch von allen ist die Zigguratruine von Muqajjar *(Ur)*. Der untere Teil war 69 Meter lang und 45 Meter breit. Drei Treppen von je hundert Stufen führten zur ersten Terrasse, die 15 Meter hoch war. Laut den Fabrikmarken der Bauziegel hat Ur-Nammu sie auf den Trümmern einer älteren erbaut. Sie wurde von Sulgi vollendet. Auf einem Gedenkstein ist Ur-Nammu dargestellt, wie er dem Stadtgott von Ur, *Nannar*, und seiner Gemahlin *Ningal* ein Libationsopfer darbringt. In einem weiteren Register erhält er aus den Händen des Gottes die Messinstrumente, und in einem dritten Register erscheint Ur-Nammu von seinen Hofleuten umgeben und trägt auf der Schulter die Maurerwerkzeuge. Arbeiter tragen in Körben die Bauziegel eine Leiter hinauf. Dieselbe Ziggurat, deren Ruinen auch heute noch stehen, konnte Abraham während seines Aufenthaltes in Ur sehen und bewundern.

3. DAS GROSSHAUS. — In den Opfertexten wird bisweilen ein «Grosshaus» *(é-gal)* erwähnt, in das Opfer, blutige und unblutige, gestiftet werden. Auch die Gottheiten, denen die Opfer gelten, sind namentlich aufgezeichnet. Das sumerische Wort *é-gal* ist in die hebräische Sprache übernommen worden, wo es aber zur Bezeichnung des Tempels gebraucht wird, während es im Sumerischen den Königspalast bezeichnet. Ein weiterer Beweis für die Frömmigkeit der Könige, die in ihrer Residenz besondere Kultakte vornehmen liessen, und zwar zu gleicher Zeit zu Ehren mehrerer Gottheiten.

4. Tempelbeamte. — An der Spitze des Kultus einer Stadt stand der Priesterherr *(en)*, der direckt vom König zu diesem Amt ernannt und feierlich eingeführt wurde. Dieses war eine so wichtige Staatsangelegenheit, dass die Einführung eines *en* in sein Amt durch den Herrscher zur Bezeichnung des betreffenden Jahres offiziell für das ganze Reich bestimmt wurde. Auffallenderweise sind über seine Tätigkeit nur spärliche Angaben zu finden, so dass wir sein Amtsbereich nicht bis in alle Einzelheiten kennen. Bei jedem einzelnen Tempel besorgte die Verwaltung ein *sangu* oder *šabra*. Ausdrücke, wofür man keine adäquate Überrsetzung geben kann. Sie unterstehen unmittelbar dem Stadtfürsten, dem sie monatlich und jährlich ausführlichen Bericht schriftlich einzureichen hatten. Solche Verwaltungsberichte der *sangu* und *šabra* lieferte in grosser Zahl das Telloarchiv. Sie hatten nicht nur die Aufsicht über die eigentlichen Kulthandlungen, sondern ihnen unterstand auch die umfangreiche Tempelwirtschaft. Neben den am Tempel angestellten Arbeitern und Arbeiterinnen wären noch besonders zu erwähnen : Seher, Magier, Salbpriester, Sänger, Beschwörer, und als weibliche Angestellte : die Götterherrin, Wahrsagerinnen, Klagefrauen, Sängerinnen, Beschwörerinnen, Hierodulen. Dass auch der Schulbetrieb zur Ausbildung in der komplizierten Schreibkunst in die Tempelverwaltung einzubeziehen ist, ist angesichts der Tatsache, dass eine entsprechende Ausbildung zur Abfassung der zahlreichen Dokumente und zur systematischen Aufbewahrung in den Tontafelarchivkasten, unerlässliche Forderung gewesen ist, ist auch entsprechend hinreichend urkundlich bezeugt.

5. Kultzeiten. — Bei den Sumerern und Akkadern beeinflusste die Religion das ganze öffentliche und private Leben, wie das übrigens bei allen Völkern des Alten Orients der Fall war. Eine Trennung von Kirche und Staat ist geradezu undenkbar. Dieses religiöse Bedürfnis fand seinen adäquaten Ausdruck in den kalenderartig festgelegten Festfeiern. Festtage waren vor allem der Jahresanfang, der in beonderer Feierlichkeit begangen wurde. Dann der Monatsanfang, die Monatsmitte und das Monatsende. Ubrigens war der Monatskalender religiösen Ursprungs. So gab es einen Monat des Festes *An*, einen Monat des Festes *Šulgi*, einen Monat des «hohen Festes». Dazu kamen die zahlreichen Gelegenheitsfeste bei wichtigen nationalen Ereignissen, wie Tempelweihe, Regierungsantritt eines Königs, Einsetzung des Priesterherrn, Aufstellung von Götter- und Herrscherstatuen im Tempel, Besiegung eines Feindes und Eroberung fremden Gebietes. Es braucht wohl nicht eigens bemerkt zu werden, dass die Feste, besonders die Monatsfeste ändern konnten von Stadt zu Stadt, und auch von Zeit zu Zeit.

6. GEBETE. — Grössere Gebetsformeln, wie sie uns aus der unmittelbar vorhergehenden Zeit aus Tello bekannt sind, sind in unseren Dokumenten nicht aufzufinden. Als Fürbittende sind alle Gegenstände gedacht, welche im Tempel im Angesicht der Gottheit Aufstellung gefunden haben: Statuen, Throne, Embleme, die Weihgeschenke, die zu Ehren der Gottheiten in den Tempel gebracht werden, wie Kunstgegenstände aller Art, Waffen, Schalen, Musikinstrumente, welche gewöhnlich mit einer Inschrift versehen sind, in denen zum Ausdruck gebracht wird, dass sie der Gottheit «für sein Leben» geweiht werden. Auf den bildlichen Teil der *Siegel*, die auf einer bestimmten Gruppe von Kontrakttafeln dem Vertragstext beigedrückt wurden, ist vielfach eine Szene dargestellt, die man als Anbetungs- und Huldigungsszene bezeichnen kann. Die Gottheit, der die Huldigung gilt, ist in Menschengestalt dargestellt, die in ein Festkleid nach der Landesmode eingehüllt ist und eine Hörnerkrone auf dem Haupte trägt. Sie steht aufrecht oder sitzt auf einem Sessel, dem Anbetenden zugewandt, der ebenfalls bekleidet ist aber ohne Kopfbedekkung, und mit beiden bis zu den Augen erhobenen Händen vor ihr steht. Oft ist er von einer Gottheit niederen Grades begleitet, die ihn an der einen Hand dem Gott zuführt, so dass nur die andere Hand für den Gestus der Handerhebung (su-il-la) frei bleibt. Steht die Schutzgottheit hinter dem Adoranten, dann erhebt sie beide Hände dem Gott entgegen, während der Adorant selbst die beiden Hände ineinanderlegt in der Weise, wie sie uns von den Gudeastatuen aus Lagas her bekannt ist. Diese Anbetungsszene, wie auch die noch zu besprechende Opferszene, bilden einen grossen Teil der dem Siegeltext beigefügten Abbildungen. Es möge eigens hervorgehoben werden, dass zu keiner Zeit Menschenopfer nachgewiesen werden können.

7. OPFER. — Opfertexte sind sehr zahlreich ausgegraben worden, woraus allein schon ersichtlich ist, welche Bedeutung dieser Kulthandlung beigemessen wurde. Das wird weiter bestätigt durch die Opfergaben, die an Zahl und Wert sehr beträchtlich waren, sowie durch den Umstand, dass die Einlieferung von Opfermaterial und die Opferfeier selbst tagebuchartig schriftlich aufgezeichnet wurden. In der Nähe von Nippur hatte der König Sulgi einen eigenen Verwaltungskomplex errichten lassen, wo die Einlieferung, *(mu-gub)* und Auslieferung *(zi-ga)* von Opfertieren amtlicherseits nachkontrolliert und in peinlichst genauer Buchführung notiert, klassiert, und archivalisiert wurden. Es handelt sich um den Gebäudekomplex *Puzurisdagan*, dessen Archive in dem Ruinenhügel *Drehem* wieder aufgefunden worden sind. Dieser Neubau des Königs Sulgi wurde als Staatsakt so hoch gewertet, dass dieses Ereignis den offiziellen Jahresnamen für das 37., 38. und 39. Regierungsjahr Sulgis abgegeben hat. Alle

Arten von Nutztieren sind vertreten, Grossvieh und Kleinvieh, auch Esel, Schweine, Vögel und Fische. Nicht nur die Zahl, die Art, das Alter, und sogar die Farbe der Opfertiere sind gewissenhaft aufgezeichnet, sondern auch der Opferspender, der Anlass und die Gottheit, der zu Ehren die Stiftung erfolgte. Wie andere Geschäftsurkunden sind auch diese Verzeichnisse genau datiert nach Tag, Monat und Jahr. Am häufigsten sind unter den Opfertieren das Lamm und die Ziege vertreten. Parallel mit den oben erwähnten Anbetungsszenen erscheinen auf den Siegelbildern Darstellungen von Opfernden, die der Gottheit in derselben Haltung, wie bei den Anbetungsszenen, ein Lamm oder ein Zicklein auf den Armen entgegenbringen. Neben blutigen Opfern gab es auch *unblutige*. Als Opfermaterial kamen die Gegenstände in Betracht, welche zum gewöhnlichen Lebensunterhalt gebraucht wurden, in erster Linie Lebensmittel, wie Getreide, Mehl, Brot, Obst, Wein, Honig, Öl, Butter, Käse. Man kannte auch die Libation oder das Schütteopfer, wo Wasser, Wein, Milch, Bier in einen Behälter ausgegossen wurden. Auch solche Szenen finden sich unter den Siegelbildern. Die Anordnung von Gottheit und Opferer ist die gleiche, nur ist der Opferer nicht bekleidet.

Opfer konnten an jedem Tage dargebracht werden. Festfeiern ohne Opfer gab es nicht, und bei feierlichen Gelegenheitsfesten waren die Zahl und die Qualität der Opfer entsprechend gross.

V. Jenseitsglaube

Bei den Göttern gab es kein eigentliches Sterben, auch kein Altern, nur verschwinden zu gewissen Zeiten Götter aus den Pantheon, nicht durch den Tod oder den Nachlass ihrer physischen Kräfte, oder Versetzung in den Ruhestand, sondern dadurch, dass andere Gottheiten in den Vordergrund treten, so dass für sie eine vollständige *damnatio memoriae* eintritt, als wenn sie nie in ihrer Machtwirkung in die Schicksale der Menschheit eingegriffen hätten. Sie versinken ins Nirvana. Erschütternde Tragik einer polytheistischen Weltanschauung!

Wie steht es aber mit den Menschen? Das einzige Zeichen dafür, dass der Mensch nicht ganz stirbt, ist die Tatsache, dass man ihm Gebrauchsgegenstände und Nahrungsmittel mit ins Grab hineinlegte, die aber wegen der beschränkten Zahl nicht für längere Zeit zur Verfügung stehen konnten. Der leitende Gedanke war wohl der, dass man dem Toten die Möglichkeit gab, sein Leben mit jenen Mitteln so weiter zu führen, wie er es zu Lebzeiten gewohnt war. Und dies trotzdem sie Tag für Tag feststellen konnten, dass der Tote nie davon Gebrauch gemacht hat, so dass sie nach Jahrtausenden wiederaufgefunden werden konnten!

VI. Anhang

Schrifttexte (in Vulgatatext).

Gen. 11, 27 ff.: Thare genuit Abram, Nachor et Aran. Porro Aran genuit Lot. Mortuusque est Aran ante Thare patrem suum in terra nativitatis suae in Ur Chaldaeroum... Tulit itaque Thare Abram filium suum, et Lot filium Aran filium filii sui, et Sarai nurum suam, uxorem Abram filii sui, et eduxit eos de Ur Chaldaeorum ut irent in terram Chanaan, veneruntque Haran, et habitaverunt ibi.

Gen. 15, 7 : Dixitque (Dominus) ad eum : Ego Dominus, qui eduxi te de Ur Chaldaeorum, et darem tibi terram istam, et possideas eam.

Jos. 24, 2 f.: Haec dicit Dominus Deus Israel : Trans fluvium habitaverunt patres vestri ab initio, Thare, pater Abram et Nachor, servieruntque diis alienis. Tuli ergo patrem vestrum de Mesopotamiae finibus, et eduxi eum in terram Chanaan.

Neh. 9, 7 : Ipse, Dominus Deus, qui elegisti Abram, et eduxisti eum de igne Chaldaeorum, et posuisti nomen eius Abraham.

Jud. 5, 6 ff. : Populus iste ex progenie Chaldaeorum est. Et primum in Mesopotamia habitavit, quoniam noluerunt sequi deos patrum suorum qui erant in terra Chaldaeorum. Deserentes itaque caeremonias patrum suorum, quae in multitudine deorum erant, unum deum coeli coluerunt, qui et praecepit eis, ut exirent inde, et habitarent in Chanaan.

JOHANNES SCHILDENBERGER, O. S. B.

JAKOBS NÄCHTLICHER KAMPF MIT DEM ELOHIM AM JABOK (Gn 32, 23-33)

Der inspirierte Erzähler misst dem geheimnisvollen Erlebnis des Erzvaters Jakob, mit dem wir uns im folgenden beschäftigen, ohne Zweifel eine hohe Bedeutung bei; leitet er doch den Namen Israel, den das auserwählte Volk mit seinem Stammvater gemeinsam hat, aus ihm ab. Aber gerade die in der Erzählung gegebene Etymologie scheint eine nicht geringe, vielleicht sogar die grösste Schwierigkeit gegen ihre Geschichtlichkeit zu sein. Der Name Israel ist nämlich ein Kompositum aus Imperfekt und Nomen, wobei das Nomen, wie sonst bei derartigen Namen, als Subjekt des Verbums zu betrachten ist. Wenn das Verbum שרה entsprechend der Septuaginta, die in Gn 32, 29 und Os 12, 4 f., den einzigen Stellen, wo dieses Verbum vorkommt, κατισχύειν bzw. ἐνισχύειν verwendet, «stark sein» bedeutet (vgl. auch Vulgata Gn 32, 29 *fortis fuisti*, Os 12, 4 *invaluit*), dann ist «Israel» zu übersetzen : «Gott ist stark».[1] Nimmt man die heute gebräuchliche Wiedergabe «kämpfen, ringen», dann bedeutet der Name: «Gott ringt». Nach M. Noth[2] kommt nur ein Verbalstamm שרא in Frage, von dem er die Bedeutung «herrschen» vermutet; er übersetzt : «Gott möge sich als Herrscher erweisen». In Gn 32, 29 dagegen sagt der geheimnisvolle Mann : «Nicht Jakob soll hinfort dein Name heissen, sondern Israel; denn du hast dich stark erwiesen (im Kampf) mit Gott» (oder : «du hast gerungen mit Gott»). Es handelt sich also hier um eine Volksetymologie, und eine solche klingt hier bei der ersten Verleihung dieses Namens, dazu durch ein überirdisches Wesen, nicht besonders wahrscheinlich.

1. Vgl. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum*, fasc. 8 (Rom, 1952) 807 sub voce שרה : prob. 'fortis est Deus'; R. de Vaux, *La Genèse* (in der sogen. «Bible de Jérusalem», Paris, 1951), 151 : «Israel», qui signifiait probablement «Que Dieu se montre fort» est expliqué par «Il a été fort contre Dieu», étymologie populaire.

2. *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, 3. Folge, Heft 10, Stuttgart, 1928), 208.

Es sind noch andere dunkle Rätsel in dieser Erzählung : Warum stellt sich dieser «Mann», der sich nachher als «Elohim» kundgibt, dem Jakob gerade an einem Flussübergang entgegen, warum tut er es bei Nacht und will beim Aufgang der Sonne verschwinden; wie kommt es, dass er den Jakob nicht überwinden kann? Aus diesen Eigentümlichkeiten schliesst H. Gunkel,[3] dass wir hier «ein ganz deutliches Beispiel der Nachwirkung eines alten Koboldmärchens in der israelitischen Überlieferung» vor uns haben. Die Erzählung passe weder zur Höhenlage der Jahwe-Religion noch zu Jakob. Dieser erscheine hier als Held, sonst sei er furchtsam. Das Wesen aber, das ihm entgegentrete, sei ein heimtückischer, lichtscheuer Dämon, der unversehens den friedlichen Wanderer überfällt, aber vor der aufgehenden Sonne fliehen muss. «Das Grundmotiv, der nächtliche Kampf mit Dämonen, Ungeheuern, Gespenstern, ist sehr häufig im Märchen belegt und wird, wohl mit Recht, aus den Erfahrungen des Alptraums erklärt. Auch das andere Motiv ist häufig genug, dass ein Mensch ein solches Wesen zwingt, ihm irgendetwas Übermenschliches, etwa ein geheimes Wissen, zu überlassen».[4] Wenn man mit dem ursprünglichen Sinn dieser uralten Erzählung die allegorische Erklärung vergleiche, mit der sich die christliche Gemeinde sie angeeignet habe und die uns allen ans Herz gewachsen sei, dann könne man die Kraft der Religion, Fremdartiges sich anzueignen, Uraltes in neuem Sinne umzubilden und Schlakken in Gold zu verwandeln, nicht genug bewundern.[5]

Nach Gunkel[6] ist die Erzählung aus den beiden Quellenschriften J und E entnommen und zusammengefügt. E sei hier altertümlicher : Jakob habe den Mann, nachdem er gesehen, dass er ihn nicht anders überwinden könne, durch einen Ringerkniff, Schlagen auf die Hüftpfanne kampfunfähig gemacht. Nach J sei dem Jakob beim Ringen versehentlich die Hüfte ausgerenkt worden. Mit Recht sagt O. Procksch,[7] der die Erzählung auch auf J und E verteilt, es sei widersinnig, dass der Engel der Geschlagene sei. Gunkel mutet sogar dem Propheten Oseas die Auffassung zu, dass der Engel, von dem starken Jakob bezwungen, diesen unter Tränen um Gnade habe anflehen müssen.[8] Bei Oseas (12,5) fleht umgekehrt Jakob weinend zum Engel. Und in Gn 32,26 ist entsprechend dem vorausgehenden Vers 25 b : «Und es rang ein Mann mit ihm (Jakob) bis zum Aufgang der Morgenröte», eben dieser «Mann» das Subjekt : «Und er sah, dass er ihn nicht bezwingen könne; da schlug er ihn auf die Hüftpfanne, und es renkte

3. *Das Märchen im Alten Testament* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*, II. Reihe, 23-26. Heft, Tübingen, 1917), 66-71.
4. *Märchen*, 69.
5. GUNKEL, *Genesis* (Göttingen, ^{3}1910), 365.
6. *Genesis*, 359-363; *Märchen*, 66 ff.
7. *Die Genesis* (Leipzig, 1913), 360.
8. *Märchen*, 69.

sich die Hüftpfanne Jakobs aus, als er mit ihm rang». Auch in der Begründung des israelitischen Brauches, den Hüftnerv nicht zu essen, ist es der Elohim, der «die Hüftpfanne Jakobs am Hüftnerv berührt (geschlagen) hat» (32,33). Gunkel sieht in den Worten «auf die Hüftpfanne Jakobs» einen falsch erklärenden Zusatz.[9] Aber, auch wenn es sich um einen Zusatz handeln sollte, so zeigt doch der Zusammenhang, dass den Israeliten der Hüftnerv deswegen zu essen verboten ist, weil er durch göttliche Berührung geheiligt worden ist (vgl. den ähnlichen Fall Nm 17,2 f., wo die Räucherpfannen der Rotte Kores durch das göttliche Straffeuer «heilig» und damit dem profanen Gebrauch entzogen werden).

I

Die literarkritische Frage, ob unsere Erzählung aus zwei in Einzelheiten verschiedenen Überlieferungen zusammengewachsen ist, soll als die weniger schwierige und weniger bedeutsame zuerst behandelt werden. An sich ist es durchaus möglich, dass der inspirierte Verfasser zwei in Einzelheiten auseinandergehende Überlieferungen miteinander verwoben hat. Entsprechend der irgendwie epischen Freiheit der Einzelschilderung, die sich sogar noch bei der klassischen Geschichtsschreibung der Griechen und Römer findet, und in Anbetracht der Mangelhaftigkeit menschlicher Beobachtung und Weitergabe von Ereignissen, vor allem aber, weil es der Zweck und die Art der Heilsgeschichte gar nicht verlangten, wollten die inspirierten Geschichtsschreiber sicher nicht jede Einzelheit ihrer Quellen für sich gesondert verbürgen, sondern verwendeten alle Einzelheiten zusammen zur anschaulichen Darstellung der erzählten Vorgänge. Die Verschiedenheiten, die den Darstellungsgegenstand nicht wesentlich beeinträchtigten, konnten sie ruhig belassen und sie, so gut es möglich war, zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen. Aus der ganzen Art ihrer Darstellung und aus ihrem heilsgeschichtlichen Zweck geht hervor, auf was es ihnen ankommt und was für sie belanglos ist, was sie also verbürgen und was nicht. Nur in den Dingen, auf die es der Verfasser eigens absieht, dürfen keine Widersprüche sein.[10] P. Lagrange äussert sich in seiner letzten, nach seinem Tod erschienenen Arbeit über die Genesis[11] im gleichen Sinn : «Il est inutile de revenir sur l'unité reconnue de ce livre qui suppose plus d'un compilateur, disons un rédacteur qui mérite le nom d'auteur, puisqu'il a conscience d'un dessein, exécuté selon un plan.

9. *Märchen*, 67 Anmerkung 1.

10. Vgl. mein Buch, «*Vom Geheimnis des Gotteswortes*». *Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift* (Heidelberg, 1950), 244-249, 303.

11. R. B. 47 (1938), 176.

Néanmoins nous admettons qu'il a employé des éléments préexistants, qui traitaient à peu près le même sujet, émanant d'auteurs qui avaient aussi leur plan, exécuté selon leur manière propre. La facilité de les combiner suppose des histoires parallèles, conçues pour elles-mêmes, tout en se rattachant à une idée générale, et par conséquent aussi des divergences, inévitables d'après le caractère d'abord oral des traditions. Leur emploi dans un même ouvrage envisagé sous un certain angle exclut cependant toute contradiction dans le traitement du sujet que l'auteur-rédacteur avait surtout à cœur, l'intervention de Dieu dans le passé gage de son intervention dans l'avenir, en faveur d'un peuple conscient de son unité dans sa vocation religieuse. S'il reste des différences dans la présentation et la démonstration de cette idée, elles se résolvent d'elles-mêmes dans la grande résultante de l'enseignement religieux».

An sich ist es also nach dieser prinzipiellen Betrachtungsweise möglich, dass die doppelte Angabe vom Übergang über den Jabok in Vers 23 und 24 in der Vereinigung von zwei Quellen ihren Grund hätte, wobei Jakob nach der einen in Vers 23 zitierten Quelle (J) auch selbst sogleich den Fluss überschritten hätte, nach der in Vers 24 und 25a zitierten Quelle (E) zunächst allein am Nordufer des Flusses zurückgeblieben wäre, wo dann der geheimnisvolle Kampf stattfand. Der Redaktor machte hiernach aus beiden Überlieferungen oder Quellen eine Einheit, in der mit J gesagt wird, dass Jakob selbst sogleich den Jabok überschritt, und das mit E erzählte Zurückbleiben Jakobs nicht mehr ein Zurückbleiben auf dem Nordufer bedeutet, sondern auf dem Südufer, während seine Karawane schon etwas weiterzog. Jedenfalls wird im jetzigen Text durch die Wiederholung stark und detailliert anschaulich hervorgehoben, dass Jakob seine ganze Familie und all seine Habe über den Fluss brachte, er selber aber bei dem nun folgenden Ringkampf mit dem Elohim ganz allein war: «Und er stand in jener Nacht auf und nahm seine zwei Frauen und seine zwei Mägde und seine elf Kinder und überschritt die Furt des Jabok (Vers 23; J). Und er nahm sie (entsprechend dem jetzigen Zusammenhang übersetzt man besser : «Er nahm sie also») und brachte sie über den Bach und brachte hinüber, was ihm gehörte (Vers 24; E). Und Jakob blieb allein zurück» (Vers 25a; E). Zweifelhaft aber wird hier die Quellenscheidung, weil Vers 24 sich mit den Suffixen der beiden ersten Verba (ויקחם ויעברם) unmittelbar auf Vers 23 bezieht, diesen also voraussetzt.

Ähnlich könnte die doppelte Erwähnung des Ringens in Vers 25 b und 26 b an sich auf die zwei Quellen J und E zurückgeführt werden: nach E hätte der Elohim die Hüftpfanne Jakobs, d.i. das Kugelgelenk durch einen Schlag gelähmt; nach J hätte es sich versehentlich beim Ringen ausgerenkt. Aber die Auffüllung des angenommenen elohistischen

Textes aus Os 12,5, wie sie Procksch[12] vornimmt, zeigt die Schwäche der Hypothese : «Da ward er Herr gegen einen Engel und bekam Oberhand (Os). Als der aber sah, dass er ihn nicht übermochte, berührte er seine Hüftpfanne (Gn). Nun weinte er und flehte ihn um Gnade an (Os) und sprach : Ich lasse dich nicht los, du segnest mich denn» (Gn). Und trotz dieser willkürlichen Auffüllungen aus Os ist der rekonstruierte E-Text doch nicht so vollständig und klar wie der jetzige Gn-Text, der angibt, was der Schlag des Elohim verursacht hat, nämlich die Ausrenkung der Hüftpfanne des Jakob; man kann übersetzen : «und er schlug ihn auf seine Hüftpfanne, so dass sich die Hüftpfanne Jakobs ausrenkte, als er mit ihm rang» (Vers 26). Die doppelte ausdrückliche Nennung der Hüftpfanne kann zur Hervorhebung dienen, da der in Vers 33 erwähnte Brauch sich auf die göttliche Berührung der Hüftpfanne, bzw. des Hüftnervs Jakobs bezieht. Unmittelbar davor ist am Schluss von Vers 32 noch einmal die Folge dieses Schlages erwähnt : «und er hinkte auf seiner Hüfte». Die zweite Erwähnung des Ringens schliesst die Beschreibung des *Tuns* in dieser Episode ab; im folgenden wird erzählt, was *geredet* wurde. So haben wir zusammen mit dem Beginn der Beschreibung des Kampfes : «Und es rang ein Mann mit ihm» eine schöne Inclusio.[13] Das nur an diesen zwei Stellen der Bibel vorkommende Verbum אבק (Nifal = ringen) ergibt eine Anspielung auf Jabok, vielleicht auch noch ein Wortspiel mit Jakob, so dass die doppelte Erwähnung des Ringens mit Verwendung dieses Verbums wohl auch auf diese Anspielung und dieses Wortspiel aufmerksam machen will. Die Dopplung dient also auch hier zur Hervorhebung und verlangt nicht die Annahme von zwei Quellen.

Auch in der Verleihung des neuen Namens und in der Segnung liegt eine Art Dopplung vor, weil der Elohim in dem neuen Namen dem Jakob nicht bloss die Anerkennung für seinen jetzigen Sieg, sondern auch die Bürgschaft für die Überwindung künftiger Gefahren gibt, nach dem hebräischen Text wenigstens einschlussweise : «denn du hast dich stark erwiesen gegenüber Gott und gegenüber Menschen und bist Sieger geblieben», nach der Septuaginta (und Vulgata) sogar ausdrücklich : «denn du hast dich stark erwiesen gegenüber Gott, und (auch) gegenüber Menschen wirst du Sieger sein». Procksch[14] und de Vaux[15] ziehen letztere Lesart vor und streichen ו vor תוכל. Der Text erscheint so klarer und passt besser in den ganzen Zusammenhang, wie wir später noch deutlicher sehen werden.

12. *Die Genesis*, 359.
13. H. Eising, *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis* (Emsdetten, 1940), 134, möchte im Verhältnis von Vers 26a zu 26b einen vom Verfasser gewollten schönen Chiasmus sehen, was mir weniger wahrscheinlich ist.
14. *Die Genesis*, 359 f.
15. *La Genèse*, 151.

Nach der jetzigen Zeitfolge unterscheidet sich aber der Segen in Vers 30 von der Verleihung des Namens Israel. Der Segen bestand natürlich in einem Segensspruch. Dieser ist hier nicht mitgeteilt. Wie wir aber aus der später in ihrem Verhältnis zum Gotteskampf zu behandelnden zweiten Gotteserscheinung in Bethel (35,9-14) ersehen, konnte der Segen mehr Verheissungsgüter enthalten als die auch dort sich findende Umnennung von Jakob in Israel.[16] Procksch[17] sieht in der doppelten Namensbefragung ein Anzeichen für zwei Quellen und teilt das Zwiegespräch über den Namen Jakobs (Vers 28 f.) E zu und jenes über den Namen des Elohim (Vers 30) J. Auch meint er, die Frage Jakobs nach dem Namen des Elohim passe nicht, nachdem dieser sich als Elohim geoffenbart habe (Vers 29). Jedoch wenn Moses sogar den Gott der Väter nach seinem Namen fragen konnte (Ex 3, 13), dann konnte Jakob auch diesen geheimnisvollen Mann fragen, der, wenn er nicht Jahwe selber war, zu den Engeln gehörte, von denen Jakob einer ganzen Schar kurz vorher (32,2 f.) begegnet war und von denen doch jeder einen Namen hatte.[18] Die gegenseitige Frage nach dem Namen weist vielmehr auf eine einzige Quelle, und die Frage Jakobs fügt sich dem Zusammenhang gut ein : er will damit volle Bestimmtheit über diesen überirdischen Ringer, der durch die Verleihung eines neuen Namens so bedeutungsvoll in sein Leben eingriff.

H. Eising, der in seiner «Formgeschichtlichen Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis»[19] auch unserer Perikope eine sehr eingehende Behandlung widmet, zeigt sowohl aus dem Ziel der Erzählung, als auch aus ihrem szenischen Aufbau ihre Einheitlichkeit. Das Ziel ist nicht bloss die in ihrem Mittelpunkt stehende Umnennung Jakobs in Israel, sondern diese soll ihm auch Mut und Vertrauen einflössen für die Zukunft. Dazu trägt noch weiter der Segen bei, der allerdings nicht im Worlaut angeführt wird. Aber mit Recht weist Eising auf den Segen in der zweiten Bethel-

16. Vgl. auch Eising, 131 : «Nach dem Prinzip, jedes einmal aufgenommene Motiv auch durchzuführen, wäre eine unerfüllte Bitte Jakobs um den Segen nicht zu ertragen. Man beachte auch, wie nach V. 27b das Segnen gerade die Vorbedingung dafür ist, dass Jakob den Kämpfer freilässt, dass also die entsprechende Bemerkung am Ende der Szene diese gut auflöst und abschliesst». S. 274 führt eraus: Bei der zweiten Bethelerscheinung hole der Verfasser unter Wiederholung der Umnennung den Segen nach, dessen Wortlaut er 32, 30 nicht hätte bringen können, weil das im Segen genannte Verheissungselement Gott notwendig als über dem Menschen erhaben voraussetze, im Jabokkampf aber Gott als der Überwundene erscheine. — Diese Begründung ist nicht glücklich. Der Sieg Jakobs steht mit der Überlegenheit seines Gegners nicht im Widerspruch, sondern setzt ihre Anerkennung geradezu voraus, wie sich noch zeigen wird.

17. *Die Genesis*, 360 und 187.

18. Eising, 135, verweist auf Ri 13, 17, wo Manue nach dem Namen des Jahweengels fragt.

19. S. 118-136, 150-152. Dieses schon in Anmerkung 13 genannte Werk ist die erste gross angelegte formgeschichtliche Untersuchung über eine alttestamentliche Geschichtserzählung auf katholischer Seite.

erscheinung hin (35,11 f.), wo umgekehrt die Namensänderung nicht erklärt wird (35,10). Die Voraussetzung für die Verleihung des neuen Namens (23,28 f.) ist der Ringkampf (Vers 25-27). Die Gegenfrage Jakobs (Vers 30) gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang, wie vorher gezeigt wurde. Die zweite in diesem Stück vorkommende Namengebung gibt den Eindruck Jakobs wieder, den das Erlebnis auf ihn machte, und zeichnet den geheimnisvollen Mann am deutlichsten, fügt sich also gut in die Erzählung ein : «Und Jakob nannte den Namen der Stätte : Phanuel (פניאל); denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht (אלהים פנים אל־פנים) gesehen, und ich bin am Leben geblieben» (Vers 31). Die am Schluss angeführte Erklärung des israelitischen Brauches, den Hüftnerv nicht zu essen (Vers 33), ist sicher nicht das Hauptziel der Erzählung, die, wie wir sofort sehen werden, in Vers 32 einen dem Anfang entsprechenden Abschluss findet. Nach Eising lassen die umständliche Rückerinnerung, der seltsame Anschluss dieses Momentes an die Erzählung und der Ausdruck בני ישראל, der gar nicht dem Zusammenhang entspricht, Vers 33 als sekundäre Erklärung eines Brauches erscheinen. Doch entspreche der Vers durch das Fehlen der Nennung des geheimnisvollen Kämpfers (Vers 33 b) der Art der Szene : «Auch hier noch wird das Geheimnis gewahrt».[20] Diese Erklärung konnte aber nicht gut anderswo als hier am Schluss angefügt werden, und der Ausdruck «Söhne *Israels*» entspricht sehr wohl dem Zusammenhang, in dem der Stammvater Jakob zum erstenmal diesen Namen erhält.[21] Auch wird der Brauch zu einem Zug der Erzählung in Beziehung gesetzt, der wesentlich zu ihr gehört und auch in ihr stark hervorgehoben wird, wie wir schon gesehen haben. Aus dem *szenischen Aufbau* sei erwähnt, wie sich der Beginn und der Schluss der Erzählung schön entsprechen: Jakob erhebt sich in der *Nacht* (nach Vers 22, der sagt, dass er in dieser Nacht im Lager nächtigte, gegen ihr Ende) und *zieht* mit den Seinigen *über* den Jabok (Vers 23 f.); dem glücklich bestandenen Kampf folgt der *Sonnenaufgang* und das *Vorüberziehen* an Phanuel (Vers 32) -beidemal ist das Verbum עבר verwendet. Das Hauptstück beginnt unmittelbar mit dem Kampf, ohne dass zuerst vom Kommen des Gegners die Rede wäre, und ebenso ist auch sein Weggang nicht ausdrücklich genannt. «Eingang und Schluss sind gut gebaut, und die Szene selbst ist inhaltlich geschlossen. Sie hat zwei Personen und verwendet sie in Wechselhandlung. Die Bitte des Gegners, Jakobs Ablehnung, die Namensfrage und die Antwort darauf führen die Szene in Wechselwirkung auf den Hauptpunkt der Handlung,

20. EISING, 127, zitiert hier GUNKEL, *Genesis*, 363. Aber schon vor ihm bemerkt dies Franz DELITZSCH, *Commentar über die Genesis* (Leipzig, [4]1872), 418 : «auch hier bleibt das Subj. ein Geheimnis».

21. Vgl. PROCKSCH, *Die Genesis*, 361: בני ישראל ist mit Nachdruck hier zuerst gesagt».

die Umnennung. Vers 30 klingt ab, worauf die Szene mit dem Selbstgespräch Jakobs Vers 31 schliesst».[22]

O. Eissfeldt[23] teilt zwar Vers 23 J zu, Vers 24a E und 24b L (seiner Laienquelle); die ganze folgende Erzählung (Vers 25-33) hält auch er für einheitlich und weist sie seiner ältesten Pentateuchurkunde L zu. Er sieht aber in ihr eine Parallelerzählung zu den J- und E- Stücken 32,4-24a und 33,1-16, wo die Vorbereitungen auf die von Jakob gefürchtete bedrohliche Begegnung mit Esau und ihr glücklicher Ausgang erzählt wird. In 32,25 ff. dagegen wolle eine Gottheit, vielleicht die Flussgottheit des Jabok, Jakob am Betreten des ihm verheissenen Landes hindern; Jakob aber wisse diesen Widerstand zu brechen und seinem Gegner sogar noch einen Segen abzuzwingen, der den Besitz des nun Jakob offenstehenden Landes bedeute. Während die J- und E- Erzählung die Segenserschleichung Jakobs (Gn 27) voraussetze, gehöre dieser «Kampf Jakobs mit einem Dämon» mit dem Verkauf der Erstgeburt (25,29-34) zusammen, wo am Schluss gesagt werde, dass Esau sich endgültig von Jakob trenne: «Und er ass und trank und machte sich dann auf und ging davon. So schlug Esau die Erstgeburt in den Wind». Wie in 24,10 bei den gleichen Worten ויקם וילך das Ziel der Wanderung angegeben sei, so sei sicher auch hier ursprünglich Se'ir als Ziel genannt gewesen, dann aber wegen der Verbindung mit der Erzählung in Kapitel 27 weggebrochen worden. Gegen den Einwand Eissfeldts, die Worte seien zu inhaltsschwer, als dass sie nur den diesmaligen Weggang Esaus von Jakob, aber nicht den endgültigen von der elterlichen Familie, besagen könnten, kann man mit Eising[24] auf eine Eigenart szenischer Darstellung hinweisen, wonach entsprechend der Erwähnung des Kommens einer Person auch ihr Weggehen erwähnt wird. Da im Eingang der Szene ausdrücklich gesagt wird, Esau sei vom Felde gekommen und habe Jakob in seinem Hunger gebeten, ihm von dem Linsengericht zu geben, wird auch am Schluss erzählt, dass er ass und trank und dann aufstand und wegging.

Wichtiger ist es, Eissfeldts Hauptgrund für seine Ansicht zu prüfen, dass nämlich die Szene von Jakobs Kampf mit dem Elohim zu seiner Umgebung gar nicht passe; eine Herausnahme des Stückes würde keine Lücke offen lassen, der Zusammenhang würde im Gegenteil geschlossener. Mit dieser Auffassung ist Eissfeldt nicht allein. So spricht z.B. auch M. Noth[25] von der «Sonderstellung und Fremdheit» unserer Erzählung «inner-

22. Eising, 130-132.
23. *Hexateuch-Synopse* (Leipzig, 1922), 17 f. (13), 66 f.*
24. S. 42; vgl. auch S. 131 f., wo auf Ri 6, 11 ff. und 13, 3 ff. verwiesen und gesagt wird, dass nach dem gleichen Gesetz in 32, 30 vom Weggang des Gegners Jakobs nicht ausdrücklich die Rede ist, weil auch sein Kommen ohne jede Einführung erfolgt.
25. *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart, 1948), 110 f.

halb der Geschichten vom ostjordanischen Jakob» und ihrer «unglücklichen Stellung inmitten der Erzählung von der Begegnung Jakobs mit Esau». Und der Grund für diese Auffassung liegt eben darin, dass diese Exegeten mit Gunkel und vielen anderen in dem Elohim einen heidnischen Dämon sehen. Nach Noth ist «die alte Lokalsage von Pnuel und seinem gefährlichen Nachtdämon» auf Jakob übertragen. Damit kommen wir wieder zu den zu Anfang angeführten Aufstellungen Gunkels und es ist zu untersuchen, wie sich die Erzählung zu Jakob und zur Höhenlage der alttestamentlichen Religion verhält, und ob sie sich in den Zusammenhang der ganzen Jakobserzählung und näherhin der Erzählung von der Begegnung Jakobs mit Esau einfügt oder nicht.

II

Auch hier hat Eising[26] schon wertvolle Arbeit geleistet. Wenn sich auch in dem erfolgreichen Widerstand Jakobs «ein unverkennbar heroenhafter Zug» kundgibt, so zeigt sich doch auch der furchtsame Jakob in seiner mit Schrecken vermischten Verwunderung, trotz des Anblicks der Gottheit noch am Leben zu sein (Vers 31), und besonders darin, dass das ganze Erlebnis letzten Endes eine Ermutigung für Jakob sein soll (Vers 29). Auch der aus Kap. 27 bekannte Segen begehrende Jakob erscheint wieder (Vers 27). Ich meine, man kann sogar in dem heroischen Ringen selbst eine Auswirkung von Furcht sehen. Jakob sieht sich plötzlich in höchster Gefahr. Es bleibt ihm nichts anderes übrig als alle seine Kräfte einzusetzen. Die angstvolle Erregung steigert sogar seine Kraft. Jakobs Handeln ist mit feiner Psychologie dargestellt. Was er gedacht hat, ist entsprechend der älteren Erzählungsform nicht gesagt. Hier ist dieses Schweigen zudem noch darin begründet, dass Jakob gar keine Zeit zum Denken hat; sein Lebenswille setzt sich instinktiv zur Wehr. Hernach erscheinen seine Gedanken in seinen Worten : an der durch den Schlag verursachten Lähmung erkennt er das übermenschliche Wesen des Gegners und ringt nun um seinen Segen. Warum er das mit solcher Zähigkeit tut, soll nachher noch eingehender gezeigt werden.

Der geheimnisvolle Gegner wird so gezeichnet, wie er sich im Verlauf des Kampfes offenbart. Zuerst wird er einfach als «ein Mann» eingeführt. An der Ausrenkung der Hüfte, die sein Schlag verursacht, erkennt Jakob seine Überlegenheit und bekommt wenigstens eine Ahnung von seinem überirdischen Wesen, so dass er ihn um seinen Segen bittet. Mit der Verleihung des neuen Namens bestätigt ihm der Mann, dass er ihn überragt,

26. S. 119-124.

und offenbart ihm im Namen und seiner Deutung, dass er אל und אלהים ist. Was immer sein unheimlicher und schauriger Angriff bedeuten mag, in der Namengebung und im Segen erweist er sich Jakob gegenüber als eine *gute* Macht. Jakob nennt ihn hernach Elohim und empfindet einen ähnlichen Schrecken, wie nach dem Traumgesicht von Bethel, wo er Jahwe geschaut hat (28, 13, 16 f.) : er wundert sich, bzw. ist Gott dankbar, dass ihm der unmittelbare Anblick Gottes nicht den Tod gebracht hat. Diese Furcht, sterben zu müssen, wird bei Erscheinungen Gottes oder des Jahwe-Engels öfters erwähnt (vgl. Ex 3, 6; 20, 18 f.; Dt 5, 21 ff.; Ri 6, 22 f; 13, 21 f.; Is 6, 5). Oseas (12,4 f.) nennt den Gegner Jakobs zuerst Elohim und dann sofort Engel. Wenn auch überirdische Wesen, wie z.B. der Geist Samuels (1 Sm 28, 13), gelegentlich als Elohim bezeichnet werden und die Engel בני האלהים (Job, 2, 1) oder בני אלים (Ps 29, 1; 89, 7) genannt werden, was entsprechend dem Ausdruck בני הנביאים u. a. Angehörige der Klasse der Elohim bzw. Elim bedeuten kann, so spricht doch an unserer Stelle das meiste dafür, an eine eigentliche Gotteserscheinung zu denken bzw., was auf das gleiche herauskommt, eine solche des מלאך יהוה oder מלאך אלהים. Dieser vertritt nämlich Jahwe insofern in besonderer Weise, als dieser in ihm gegenwärtig ist (vgl. Ex 23, 21), oder er ist als Jahwes Erscheinungsform mit diesem identisch. Daher ist, wenn der Jahweengel erscheint, auch Jahwe da und wird einfach Gott gesehen (Ex 3, 2. 4. 6; 14, 19. 24; Ri 13, 9-22), und der Jahweengel spricht im Jahwe-Ich (vgl. Gn 16, 10; 21, 18; 22, 12).[27] Heinisch[28] sieht in dem Elohim einen Engel schlechthin, nicht Jahwe, über den Jakob nicht hätte siegen können und den er auch nicht nach seinem Namen gefragt hätte. Eising dagegen zieht es vor, in dem Kämpfer Gott bzw. den Jahweengel als Erscheinungsform Gottes zu sehen, weil nur in diesem Fall das Staunen Jakobs, am Leben geblieben zu sein, voll verständlich sei und weil die theophoren Namen Phanuel und vor allem Israel sich kaum auf einen Engel, sondern auf Gott selbst beziehen. Der letzte Grund ist sicher der gewichtigere. Dabei ist noch zu beachten, dass die Namen אל und אלהים, mit denen hier der geheimnisvolle Mann gemeint ist, in der Patriarchengeschichte nie von

27. Die blosse Repräsentation (Vertretung) und das einfache Bote-sein wird dem Wesen des Jahweengels nicht voll gerecht. Die Zurückhaltung Eisings (122 f.) gegenüber den neueren Arbeiten von F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament* (*Alttestamentliche Abhandlungen* XII, 2, Münster 1934) und J. Rybinski, *Der Mal'akh Jahwe* (Paderborn 1930), ist also begründet. Vgl. auch B. Stein, *Der Engel des Auszugs*, *Biblica* 19 (1938), 286-307. Recht beachtenswert ist die von H. Junker, *Genesis* (*Echter-Bibel*, Würzburg 1949), 63 f., bevorzugte «Revelationshypothese», wonach der Jahweengel, «als Begleiter und Träger der Herrlichkeit Jahwes, den Menschen durch sein Sichtbarwerden die Gegenwart Jahwes offenbart, der selbst geheimnisvoll unsichtbar bleibt» (ähnlich wie die Kerube über der Bundeslade die Träger der unsichtbaren Herrlichkeit Jahwes sind).

28. *Das Buch Genesis* (Bonn, 1930), 323.

Engeln gebraucht werden, sondern vom Gott der Väter, und dass Jakob den Altar, den er auf seinem Grundstück bei Sichem errichtet, in dankbarer Erinnerung an dieses Erlebnis אל אלהי ישראל nennt (33, 20). Mit אל ist hier unmöglich ein Engel bezeichnet, sondern der Patriarchengott : «El (ist) der Gott Israels». Auch wenn man übersetzt: «Stark ist der Gott Israels», was möglich ist, so ist doch durch den neuen Namen Israel die Beziehung zu der im nächtlichen Kampf erfolgten Umnennung hergestellt, und das in diesem Fall adjektivisch gebrauchte אל deutet doch wortspielartig auf den Gottesnamen אל hin und damit auf den אל bzw. אלהים, mit dem Jakob gekämpft hat. Gegenüber diesen Gründen sind jene Heinischs nicht so gewichtig. Jakob braucht, worauf Eising hinweist, bei seiner Frage das Wesen des Gegners noch nicht klar erkannt zu haben. Die Unüberwindbarkeit Jakobs ist allerdings in der Annahme Heinischs leichter zu erklären, freilich doch nur so, dass Gott dem Jakob übermenschliche Kraft verliehen hätte, mit der er dem Engel widerstehen konnte. Davon sagt aber der Text nichts. Nachher soll eine Erklärung versucht werden, die voraussetzt, dass Gott selbst der Gegner Jakobs war.

Die Verletzung Jakobs deutet Eising,[29] wie schon ältere Ausleger, als Beglaubigungszeichen für die Wirklichkeit des Erlebnisses und damit auch des erhaltenen Segens. Aber es bleibt doch dunkel, warum Gott diese Beglaubigung dem Jakob gerade durch eine Verletzung gibt. Auch sonst bleibt noch ein ungeklärter Rest: der Kampf bei Nacht, der vor Sonnenaufgang beendet werden soll, die Verbindung mit einem Fluss, vor allem Gott als Ringer, der Jakob eine Verletzung beibringt und ihn doch nicht überwinden kann, dabei auch noch die durch volkstümliche Etymologie hergestellte Beziehung zwischen dem Ringen (אבק), Jakob und Jabok. Eising[30] versucht die Lösung dieser Schwierigkeiten auf *formgeschichtlichem* Gebiet. «Sollte nicht bei der Gestaltung der Szene vom Jabokkampf ein schon geformter Stoff älterer Ausprägung mitgewirkt haben, nicht so verstanden, dass wir hier eine mythologische Erzählung annehmen möchten, die nur durch Einsetzen anderer Namen für die Jakobserzählung umgearbeitet wäre, sondern so, dass der Erzähler in der Darstellung seiner Gedanken eine vorgefundene Erzählung benutzte?» Wie in den Erzählungen Gn 18; Ri 6, 11 ff. und 13,3 ff. von Jahwe oder vom Jahweengel wie von einem wandernden Fremdling die Rede sei, der eine Kunde bringt und den man dann bewirtet, so könnte man analog dazu als Darstellungsgrundlage von 32, 23-33 eine Erzählung vermuten, die von einer geheimnisvollen Begebenheit an der Furt des Jabok handelte, bei Nacht spielte und mit dem Namen des Flusses unter Verwendung eines Ringermotivs irgendwie ätiologisch zusammenhing. Wenn Eising auch vergleichsweise auf Gun-

29. S. 124 f.
30. S. 132 f.

kels Deutung des Jabokkampfes als ein ursprüngliches Ringen Jakobs mit einem Dämon hinweist, so hält er doch wegen der Spärlichkeit der Andeutungen und dem Fehlen von Parallelen zu diesen restlichen Motiven, die zwar nach einer Deutung verlangen und Spuren einer älteren Erzählung seien, einen begründeten Rückschluss auf eine Spukerzählung oder gar deren Rekonstruktion für unmöglich. Das für die Szene Bestimmende sei die heilsgeschichtlich bedeutsame Umnennung Jakobs in Israel.

Zugegeben, dass der inspirierte Erzähler fremde Elemente als *Darstellungsmittel* benützen konnte, so wird er doch kaum solche Elemente aufgenommen haben, die in seiner Erzählung eigentlich keinen Sinn mehr haben. Waren sie in ihrem ursprünglichen Sinn für ihn nicht geeignet, so wird er ihnen im Fall der Aufnahme einen neuen, höheren Sinn gegeben haben.[31] Da unser Genesis-Erzähler in dem Elohim des Jabokkampfes sicher keinen Dämon sieht, sondern Jahwe bzw. den Jahweengel, allenfalls einen sonstigen Engel, und da seine hohe Gottesauffassung, ganz abgesehen von seiner Inspiration, die Annahme verbietet, dass er Elemente einer primitiveren Religion, wie sie Gunkel und andere aus unserer Erzählung herauslesen, Jahwe oder seinen Engeln zugeeignet hätte, so müssen wir doch noch den ungeklärten Rest aus der Erzählung selbst und aus ihrem näheren und weiteren Zusammenhang zu deuten versuchen, ob nämlich diese Elemente auch in der jetzigen Erzählung einen Sinn haben und nicht bloss aus einem fremden Zusammenhang heraus verstanden werden müssen, während sie im jetzigen keine Bedeutung mehr hätten.

Eising selbst betont die genauen Zeit- und auch Ortsangaben im Umkreis unseres Stückes.[32] Diese Angaben beginnen schon beim Bericht über Jakobs und Labans Zusammentreffen und Trennung. Am dritten Tag nach der Flucht Jakobs erfährt Laban davon und in sieben Tagen holt er ihn auf dem Gebirge Galaad ein (31, 22 f.). In der Nacht vor dem kritischen Zusammentreffen verwarnt Gott im Traum den Aramäer Laban, irgend etwas gegen Jakob zu unternehmen (31, 24). Das ist ausschlaggebend. Laban hätte die Macht gehabt, und er hatte es offenbar auch vor, Jakob Schlimmes zuzufügen, etwa ihn zurückzuhalten oder seiner Familie oder seines Besitzes zu berauben und ihn gar zu töten; aber das göttliche Eingreifen hindert ihn daran, wie er selbst gesteht (31, 29). Auch die genaue Ortsangabe ist bedeutsam : hier auf dem Gebirge Galaad und in Maspha ist die Grenze zwischen ihren Wandergebieten (31, 48 f. 52). Von diesem Zeitpunkt an und jenseits dieser Grenze ist also Jakob und die Seinen vor Laban sicher (vgl. 32, 1).

Kaum aber ist das erste Hindernis der Rückkehr ins Verheissungsland beseitigt, da kommen noch gefährlichere Tage und betritt Jakob

31. Vgl. DE VAUX, *La Genèse*, 150 f.
32. S. 143-147.

ein noch gefahrvolleres Gebiet, er kommt jetzt in den Bereich seines Bruders Esau. Die «Notiz», wie sie Gunkel[33] nennt, von der Begegnung Jakobs mit den Engeln Gottes (32, 2) will im Zusammenhang sicher sagen, dass diese zu seinem Schutz bereit sind, wie ihr Erscheinen bei seiner Wanderung in die Fremde für ihn offenbar die gleiche tröstliche Zusicherung sein sollte (28, 12; vgl. Vers 15 und 24, 7. 40; Jos 5, 13 f.). Der Hauptzweck dieser Notiz ist also nicht etwa die Deutung des Namens Mahanaim. Die anschliessende Botensendung Jakobs an Esau erreicht ihren Zweck, Gnade in dessen Augen zu finden (32, 6), nicht. Die Nachricht, dass Esau ihm mit vierhundert Mann, offenbar in feindlicher Absicht, entgegenziehe, versetzt ihn in grosse Bestürzung; er verteilt seine Karawane auf zwei Lager, um wenigstens einen Teil vor Esau zu retten, und fleht dann in inbrünstigem, demütigem Gebet zu Gott um Rettung aus der Gewalt seines Bruders, von dem er völlige Vernichtung seiner ganzen Familie befürchtet. Dieser Abschnitt (32, 2-14a) schliesst mit der Bemerkung : «Und er übernachtete dort in jener Nacht». Das Gebet fand also in Mahanaim und in jener Nacht bzw. am Abend zuvor statt. Am andern Tag oder noch in der Nacht[34] erfolgt die Aussendung reicher Geschenke an Esau. Wie in 32, 9 der Gedanke Jakobs, den er bei der Besitzteilung hatte, mitgeteilt ist, so auch hier die Absicht, die er mit den Geschenken verfolgte, nämlich Esau günstig zu stimmen; und er wagt auch schon zu hoffen, es möchte vielleicht gelingen. Dann folgt auch hier wieder die fast gleiche Angabe von Zeit und Ort : «Er selbst aber übernachtete in jener Nacht im Lager» (במחנה). Dieser zweite Abschnitt (32, 14b-22), der, wie man sieht, ähnlich wie der erste aufgebaut ist und daher den gleichen Verfasser nahelegt, enthält gegenüber dem ersten einen Fortschritt: Jakobs böse Befürchtungen bei der Besitzteilung sind schon einer, wenn auch noch zaghaften Hoffnung gewichen. Das Gebet (32, 10-13) hat ihm offenbar schon Ruhe und Vertrauen gegeben. Die beiden Abschnitte sind also nicht einfach Dubletten, die auf J und E zu verteilen wären.[35]

In dieser in Vers 22 (und vielleicht schon in Vers 14a) genannten Nacht erfolgt nun der Übergang über den Jabok, und zwar in der Nacht, um nicht von Esau dabei überrascht zu werden. Im letzten Teil dieser Nacht findet auch der geheimnisvolle Kampf statt. Es ist, wie bei Labans

33. *Genesis*, 354.

34. Paul Volz (Volz und Rudolph, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? Beiheft 63 zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1933, 115 f.) begründet gut, dass es die gleiche Nacht ist : Die helle Nacht des Orients begünstige die Vornahme der in 32, 14 ff. geschilderten Handlung; auch durfte der Abstand zwischen dem Geschenktrupp und Jakob nicht zu gross sein; die Formulierung von 32, 22b zeigt eher, dass keine neue Nachtrast, verschieden von der in 14a, gemeint ist.

35. Vgl. Volz, 113-116; Eising, 147-150.

Traum, die Nacht unmittelbar vor dem kritischen Tag. Und auch in dieser Nacht greift Gott rettend ein, wenn auch in anderer Weise. Dort verwarnt er den Laban im Traum, hier segnet er Jakob, nachdem er ihm aber vorher anscheinend feindlich entgegengetreten ist. Und dass dies tatsächlich der Fall war und Gott an Jakob etwas auszusetzen hatte, können wir daraus entnehmen, dass Jakob hier und auch bei der zweiten Gotteserscheinung in Bethel (35, 10 ff.) erst nach der Umänderung seines Namens in Israel den Segen erhält. Nach der Segenserschleichung, die nach Isaaks Worten in trügerischer Weise (במרמה) geschehen ist (27, 35), deutet Esau den Namen Jakob im Sinn von Betrüger (27, 36). Und auch an den beiden andern Stellen, wo das Verbum עקב im Qal noch vorkommt, Os 12,4, und Jer 9, 3, hat es diesen Sinn. An der ersten Stelle ist von Jakob selbst die Rede, wie wir sogleich sehen werden, und an der zweiten kann man bei dem auch sonst mit Oseas verwandten Jeremias eine deutliche Anspielung auf Jakobs Betrug gegen seinen Bruder sehen (כי כל־אח עקוב יעקב). Nach Gn 25, 26 erhielt Jakob seinen Namen, weil er bei seiner Geburt die Ferse seines Zwillingsbruders hielt (וידו אחזת בעקב עשו). Die ursprüngliche Bedeutung des Verbums עקב mag tatsächlich «an der Ferse packen» sein, um dann zu der Bedeutung «hintergehen» zu kommen; denn aus dieser ursprünglichen Bedeutung kann man auch die Bedeutung «hemmen», die das Verbum im Piel Job 37, 4 hat, ableiten.[36] In diesem Fersenhalten drückt sich aber auch schon vorbedeutend das Streben Jakobs aus, die Erstgeburtsrechte an Stelle seines Bruders zu bekommen. Dieses Streben betätigte sich in dem unbrüderlichen Handel, in dem er von dem hungrigen Esau für ein Linsengericht dessen Erstgeburtsrecht verlangte (25, 29-34), und nachher in der allerdings von Rebekka veranlassten Segenserschleichung (Kap. 27). Diese Geisteshaltung und Handlungsweise Jakobs erscheint dem Propheten Oseas als tadelnswerter Betrug, den er in Gegensatz stellt zu seinem Ringen mit Gott am Jabok. Der Prophet verbindet damit aber auch noch die zweite Gotteserscheinung in Bethel, wo die Namensänderung wiederkehrt und der Verheissungssegen, durch den Jakob der Stammvater des Volkes Israel wird und das Land Kanaan bekommt, ausdrücklich angeführt wird (35, 10 ff.). Was diese Erscheinung in Bethel für die Israeliten zu sagen hat, fasst der Prophet am Schluss in einem Gotteswort zusammen : Umkehr zu Gott in Bundestreue (חסד), Rechtlichkeit und Gottvertrauen. So soll das Volk seinen Stammvater Jakob in seinem Gesinnungswandel nachahmen, wie es bisher dessen trügerisches Wesen in allerlei Falschheit, die der Prophet in Vers 1-3 tadelt, nachgeahmt hat. Die Bethelerscheinung bleibt für die Israeliten eine

36. L. Köhler. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros,* Lieferung XII (Leiden, 1952), 729.

fortdauernde Offenbarung; das besagen wohl die Imperfecta von Vers 5b und die tiefere Lesart des hebräischen Textes «mit uns».[37]

4 Im Mutterschoss hinterging er seinen Bruder, aber in seiner Manneskraft war er stark gegenüber Gott.
5 Und er war stark gegenüber dem Engel und obsiegte; er weinte und flehte um Gnade ihn an.
In Bethel fand er ihn (ימצאנו) und dort redete er (ידבר) mit uns (LXX : mit ihm)
6 — Jahwe aber, Gott der Heerscharen, Jahwe ist sein Name —:
7 Du aber, zu deinem Gott sollst du umkehren, Bundesgesinnung (חסד) und Recht (ומשפט) bewahre und harre auf deinen Gott beständig! (Os 12, 4-7).

Was der Prophet in wundervoller gedrängter Kürze sagt, das bringt auch der Genesis-Erzähler in seiner nicht weniger ansprechenden unaufdringlichen, schlichten Weise zur Darstellung. Freilich verlangt er, wie der Prophet, besinnliche Hörer und Leser, da er öfters mehr andeutungsweise spricht. Darin zeigt sich aber gerade die Ursprünglichkeit oder auch Urtümlichkeit dieser alten Erzählungsart, während unsere Ausdrucksweise oft schon viel von dem ursprünglichen Sinngehalt der Worte verloren hat und durch den fortwährenden Gebrauch gleichsam abgegriffen ist. Nach dem Gottesspruch, den Rebekka vor der Geburt ihrer beiden Söhne erhält, ist zwar deutlich der Vorrang des Jakob vor Esau bestimmt (25, 23), aber die Mittel, mit denen Jakob und Rebekka dieser göttlichen Auserwählung zur Verwirklichung verhelfen wollen, sind allzu menschlich, ja sogar unsauber.

Dass der Genesis-Erzähler ein feines Empfinden für die Schwäche rein menschlicher Denkweise hat, zeigt er besonders in der Abrahamgeschichte. Wenn Lot mit Abraham in die Fremde zieht (12, 4 f.), so bedeutet dies eine Verstärkung der auswandernden Sippe, also einen Schutz in dem ungesicherten Dasein, in das sie sich begeben. Aber diese menschliche Sicherung führt nur zu Verdruss und Trennung (13, 5 ff.). Und welches Missgeschick hat erst Lots menschlich kluge, selbstsüchtige Wahl der besseren, aber durch Sünde geschändeten Gegend von Sodoma (13, 10 ff.) im Gefolge! Zuerst gerät er in Gefangenschaft (14, 12), dann muss er vor dem Untergang der sündigen Städte alles verlassen, eine Höhle ist für den arm und einsam gewordenen Mann seine Zuflucht; er wird zwar Stammvater, aber auf ganz schmähliche Weise (19, 15 ff. 30 ff.). Auch die

37. Es ist also nicht genügend begründet, den masoretischen Text zu ändern, wie Th. H. Robinson, *Die Zwölf Kleinen Propheten, Hosea bis Micha* (Tübingen, 1938), 46, und teilweise Nötscher, *Zwölfprophetenbuch* (*Echter-Bibel*, 1948), 34, tut.

menschliche Lösung der Frage der Nachkommenschaft Abrahams bringt Familienzwist (16, 1 ff.). Dagegen kommt ihm aus seinem in selbstloser Nächstenliebe und vor allem in heldenhafter Entsagung betätigten Glauben der Segen Gottes zu (vgl. nur 13, 14 ff.; 22, 15 ff.).

Rebekka hat bei ihrem Rat zur Segenserschleichung nicht das Gottvertrauen Abrahams (vgl. 22, 8. 14; 24, 7); sonst hätte sie geglaubt, dass Gott die ihr gegebene Verheissung vom Vorrang Jakobs trotz allem verwirklichen, es also nicht zur Segnung Esaus kommen lassen werde; oder wenn sie schon sich verpflichtet gefühlt hätte, diese Segnung zu verhindern, dann hätte sie offen davon zu Isaak selbst gesprochen.[38] Der Plan Rebekkas gelingt, aber hat auch böse Folgen: der daraus entstandene tödliche Hass Esaus zwingt sie nun, ihrem Lieblingssohn einen andern Rat zu geben, zur Flucht vor Esau nach Haran, wodurch sie von ihm getrennt wird und ihn nie mehr im Leben zu sehen bekommt. Es ist zu beachten, dass der Erzähler Rebekka diesen zweiten Rat mit den gleichen Worten einleiten lässt wie den ersten (vgl. 27, 43 mit 8). Klingt das nicht wie eine leise Ironie? Rebekka meint zwar oder sagt es wenigstens, der Groll Esaus werde sich nach einiger Zeit legen und dann werde sie Jakob Botschaft senden, um ihn heimzuholen (27, 44 f.). Doch das geschieht niemals, denn der tödliche Groll Esaus gegen Jakob bleibt bestehen. Gott selber gibt dem Jakob die Weisung zur Heimkehr (31, 3). Gott hält zwar seine Gnadenwahl aufrecht : er bestätigt Jakob seinen Segen und verbürgt ihm seinen Schutz in der ersten Erscheinung zu Bethel (28, 13 ff.). Aber er lässt doch zu, dass Jakob von Laban bei seiner Heirat betrogen wird (29, 23 ff.). Und obwohl man es verstehen kann, dass Jakob für die ihm trügerisch aufgezwungene Lia keine Liebe hat, wird diese Zurücksetzung Lias doch durch Jahwe missbilligt, der gerade sie mit Kindern segnet, während die von Jakob geliebte Rachel lange Jahre unfruchtbar bleibt (29, 31). Lia verdient diese Bevorzugung durch Jahwe auch deswegen, weil sie einen besseren Charakter zeigt als Rachel. Die Worte bei der Geburt ihrer Söhne bringen keine Abneigung gegenüber ihrer Schwester zum Ausdruck, während diese vor Neid fast vergeht und, als sie durch ihre Magd zwei Adoptivsöhne erhalten hat, in einem lächerlichen Hochmut meint, Gott habe ihr nun gegen ihre Schwester Recht und Sieg verschafft. Dabei ist zu beachten, dass der Erzähler bei Lia eigens sagt, Jahwe habe ihren Mutterschoss geöffnet (29, 31), um hier die besondere Vorsehung des Bundesgottes anzuzeigen (vgl. 21, 1 f.; 25, 21); tatsächlich ist Juda,

38. Es ist nicht anzunehmen, dass Isaak bewusst sich gegen den an Rebekka ergangenen Gottesspruch (25, 23) verfehlt hat; er hat sich wohl an ihn nicht mehr erinnert oder seinen Sinn nicht verstanden, so dass er den Segen über Esau mit ihm vereinbar fand. Er hat aber aus rein menschlichen Motiven gehandelt, wie noch gesagt werden wird.

der vierte dieser ersten Söhne der Lia, der Verheissungserbe (49, 8-12). Bei der Geburt der Söhne der Mägde dagegen wird ein Eingreifen Gottes vom Erzähler nicht erwähnt; hier handelt es sich um ein rein natürliches Geschehen (so auch schon 16, 4). Man sieht also, wie der Erzähler die triumphierende Sprache der Rachel vom Eingreifen Gottes für sie einfach durch die Art seiner Darstellung blosstellt und ironisiert. Er lässt hier auch Rachel nur den allgemeinen Gottesnamen Elohim gebrauchen; denn in diese profane Rede passt nicht der Namen Jahwe, sowenig wie in das Gespräch der Schlange mit Eva (3, 1-5).[39] Rachel ist es auch, die die Hausgötzen ihres Vaters mitnimmt (31, 19). Aus all dem kann man sehen, wie der Erzähler die Liebe Jakobs zu Rachel beurteilt, wenn er als Grund dafür nur deren äussere Schönheit nennt (29, 17 f.), ähnlich wie er (25, 28; 27, 3 f.) die Vorliebe Isaaks für Esau als eine «Magen-Liebe» und damit sein Vorhaben, Esau den Vorrangssegen geben zu wollen, als ein recht menschliches, höherer, göttlicher Gedanken bares Ansinnen kennzeichnet, das, so betrachtet, Gott mit Recht dem Betruge Jakobs verfallen lässt.

Um so mehr verlangt aber dann der Betrug Jakobs selbst von der göttlichen Gerechtigkeit eine gebührende Strafe. Gott hätte mit Recht auch hier den Dingen ihren natürlichen Lauf lassen können. Dann wäre Jakob mitsamt seiner Familie von Esau vernichtet worden. Dass dies der Plan Esaus war, zeigt die Heerschar von vierhundert Mann, mit denen er seinem Bruder entgegenzieht (vgl. die 318 Mann, mit denen Abraham die Könige verfolgt, um ihnen Lot zu entreissen, 14, 14). Und Jakob selbst fasst es so auf (32, 7-9. 12). Nun sieht er sich am Ende mit all seiner menschlichen Klugheit und fleht Gott un Hilfe an. Schon in diesem Gebet ringt er geistigerweise mit Gott (32, 10-13). Und dieses Gebet, in dem er den Gott seiner Väter nur an seine Weisung, heimzukehren, seinen bisherigen Schutz und seine Verheissung erinnert, um von ihm Rettung zu erhalten, und in dem er sich all der ihm erwiesenen Gnaden unwert erklärt, ist ein demütiges Eingeständnis, dass nur Gott ihn aus der gefährlichen Lage retten kann, in die ihn das unedle und trügerische Verhalten gegen seinen Bruder gebracht hat. Die Antwort auf dieses Gebet gibt Gott in dem Ringkampf der gleichen oder der folgenden Nacht. Durch den in unheimlichem Dunkel und mit schauererregender Gewalt gemachten Angriff offenbart sich Gott zunächst von seiner furchtbaren Seite. Anstatt ein tröstliches Zeichen vom Himmel zu erfahren, sieht sich Jakob plötzlich einer neuen Gefahr

39. Bei den späteren Kindern Lias gebraucht der Verfasser (30, 17) für das göttliche Eingreifen den Namen Elohim, ebenso bei Rachels Sohn Joseph (30, 22), während Rachel selbst neben Elohim auch den Namen Jahwe gebraucht (30, 24). Der Verfasser konnte damit ausdrücken, dass unter diesen Kindern nicht der eigentliche Verheissungserbe war, aber doch auch hier eine besondere, wenn auch nicht die gleiche, göttliche Vorsehung gewaltet hat. Der Wechsel der Gottesnamen ist also in diesem Stück kein Grund zur Quellenscheidung; vgl. auch Volz, S. 82-88.

und einem noch stärkeren Gegner als seinem Bruder gegenüber, ja unmittelbar mitten in der Gefahr. Wenn er auch den Gegner noch nicht erkennt, so kann es ihm doch nachher zum Bewusstsein kommen und zur heilsamen Lehre dienen, dass Gottes Gerechtigkeit ihm zunächst Widerstand leistete, also sein vorheriges Gebet nicht so einfachhin erhören wollte. Warum, sagt die folgende Namenänderung : Nicht als Jakob, als Überlister, sollte er den Verheissungssegen erhalten und Stammvater des auserwählten Volkes werden, sondern als Israel, als Ringer mit Gott. Darum sollte ihn dieser Widerstand Gottes auch zu diesem Ringen veranlassen. Zunächst geschah dies, wie schon gesagt wurde, aus Jakobs elementarem Lebenswillen heraus, der ihn mit allen Leibeskräften dem ihn bedrohenden geheimnisvollen Mann Widerstand leisten liess. Mit diesem Lebenswillen war aber doch sein eifriges Streben verbunden, der ihm von Gott zugedachten Verheissung teilhaftig zu werden, der Rückkehr in die Heimat und der grossen Nachkommenschaft, wovon er auch in seinem Gebete sprach. Als er dann an der ihm zugefügten Verletzung den Gegner als überirdisches Wesen erkennt, da weckt dessen Wort : «Lass mich los; denn die Morgenröte ist emporgestiegen», mit der Erwähnung des nun anbrechenden kritischen Tages Jakobs höchste Anstrengung eines fast verzweifelten Lebenswillens und Strebens nach der Erlangung der ihm verheissenen Güter, und er ruft, den Gegner krampfhaft festhaltend, in einer Gesinnung, die Oseas (12, 5) ganz entsprechend in weinendem Flehen sich äussern lässt: «Ich lasse dich nicht, bis du mich gesegnet hast» (32, 27). Dieser Not und dieser demütigen, inständigen, beharrlichen Gebetshaltung kann die Barmherzigkeit, das Mitleid und die Güte Gottes nicht widerstehen, ihr gibt sie sich besiegt! Hier erscheint wahrhaftig kein niedriger Gottesbegriff, der der Jahwe-Religion unwürdig wäre, sondern wir stehen hier auf ihrer Höhe. Wir haben im Grunde das, was Oseas (11, 8 f.) und Jeremias (31, 20) von der unbegreiflichen erbarmenden Liebe Gottes sagen, in der sich auch Christus von der demütigen Zudringlichkeit der armen kananäischen Frau besiegen lässt (Mt 15, 28; Mk 7, 29).[40]

Die Kraft des göttlichen Segens erweist sich auch sofort am folgenden Tag. Esau ist völlig umgewandelt. Während Jakob immer noch in Sorge war, als er seinen Bruder mit den vierhundert Mann herankommen sah, seine Familie in Gruppen verteilte und sich vor seinem Bruder siebenmal zur Erde verneigte, «lief ihm Esau entgegen, unarmte ihn, fiel ihm um den Hals und küsste ihn, und sie weinten» (34, 1-4). Eising[41] findet einen Mangel darin, dass der Erzähler den Stimmungsumbruch bei Esau nicht psy-

40. Auf protestantischer Seite sieht Franz Delitzsch, *Genesis*, 423 f., die feindliche Begegnung Gottes im Zusammenhang mit der sündhaften Erschleichung des Erstgeburtssegens und den Grund für die Unüberwindbarkeit Jakobs in dessen Glauben.

chologisch zu motivieren versteht : «Er bringt es nicht fertig, eine Stimmungsentwicklung zu schildern». Bei Jakob habe er, im Vergleich zur Darstellung des erst furchtbaren, dann freundlichen Esau, einen besseren Übergang von der Furcht zur Beruhigung zu erreichen gesucht. Eher als ein Mangel ist in diesem Fehlen der psychologischen Begründung des plötzlichen Stimmungswechsels bei Esau eine Feinheit der Darstellung zu sehen. Damit erscheint dieser Umschwung als *wunderbare* Wirkung des göttlichen Segens. Nachdem Jakob diesen erhalten hatte, «da ging ihm», wie ausdrücklich gesagt wird, nach dieser unheimlichen, furchtbaren Nacht der Angst und des Ringens wirklich «die Sonne auf» (32, 32) : «die Morgenwende» (Ps 46, 6) wurde für ihn Wendung zum Heil.[42] Der Jabokkampf passt also sehr gut in den Zusammenhang. Er ist die Antwort Gottes auf Jakobs Gebet und von seiten Jakobs mit seiner Segensbitte zuerst noch die aufs höchste gesteigerte Fortsetzung seines Gebetes. In der Begegnung der beiden Brüder offenbart sich dann die wunderbare Wirkung des errungenen Segens.

Es ist nun auch genügend verständlich, warum dieser Kampf bei Nacht stattfindet und bei Tagesanbruch beendet sein soll. Dieses leidvolle Ringen passt nicht zum hellen, frohen Tag, soll aber zu diesem führen: durch Nacht zum Licht! Da sich Gott dem Jakob zunächst von seiner schauererregenden Seite offenbaren wollte, wählte er die Nacht zu seinem Angriff. Das Wort : «Lass mich los, denn die Morgenröte ist heraufgestiegen!» könnte man mit Hummelauer[43] und Heinisch[44] an sich einfach in dem Sinn verstehen, es habe keinen Zweck, den unentschiedenen Kampf noch weiter fortzusetzen, ohne dass man daraus auf ein lichtscheues Wesen des Angreifers schliessen dürfte. Aber im Zusammenhang ist der mit der Morgenröte heraufsteigende Tag eben für Jakob der kritische Tag des Zusammentreffens mit Esau. Und wie der Angriff Gottes Jakob zu seinem Ringen mit ihm veranlassen sollte, so sollte sein Verlangen, ihn jetzt zu Beginn dieses Tages, der über Jakobs Schicksal entscheiden sollte, loszulassen, diesem Ringen erst seinen Sinn geben, indem es nun ein Ringen um den schützenden Gottessegen für diesen Tag wurde und so die ganze Inständigkeit des vorausgehenden Gebetes zur höchsten Entfaltung brachte.

Wie die Zeit des Kampfes, so ist auch sein Ort durch die Begegnung mit Esau bestimmt. Mit dem Übergang über den Jabok ist Jakob in die unmittelbare Nähe Esaus und in die Zone der Gefahr gekommen. Darum

41. S. 141.
42. Vgl. J. ZIEGLER, *Die Hilfe Gottes «am Morgen», Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag* (*Bonner Biblische Beiträge* 1, Bonn, 1950), 281-288.
43. *Commentarius in Genesim* (Paris, 1895), 504.
44. *Das Buch Genesis*, 323.

findet dieser Kampf und vor allem sein Ziel und Ergebnis, der Gottessegen, gerade beim Eintritt in dieses Gebiet statt. Der Text hebt den Ort hervor : «Und er segnete ihn dort» (32, 30), in Phanuel (32, 31 f.). Der Genesis-Erzähler konnte, abgesehen von seiner monotheistischen Gottesauffassung, schon darum nicht in dem Elohim den Flussgott des Jabok sehen, weil dieser doch den Übergang über den Fluss verhindert hätte; der Übergang fand aber vor dem Kampfe statt (32, 23 f.).

Die Verletzung durch den wunderbaren Schlag sollte zwar Jakob das überirdische Wesen seines Gegners wenigstens ahnen lassen — klarer erkennt er dann dessen Natur, als er ihm den Namen Israel gibt, ihm seinen eigenen Namen vorenthält und ihn schliesslich segnet —, aber der Schlag ist doch eine Tat des Jakob noch feindlich begegnenden Gottes. Und als solche will sie auch nicht so sehr Beglaubigungszeichen für die Wirklichkeit des Erlebnisses sein, als vielmehr eine Art Symbol der von der göttlichen Gerechtigkeit über Jakob für sein trügerisches Benehmen verhängten Strafen. Das Hinken auf der Hüfte bleibt ihm auch nach dem Kampf als Folge des göttlichen Schlages (32, 32). Jakob hat zwar den göttlichen Segen errungen, aber er muss doch gleichsam hinkend durchs Leben gehen : auch nach der Aussöhnung mit Esau muss er noch vieles erdulden. Die grausame Hinterlist seiner Söhne Simeon und Levi bringt ihn in Bestürzung, da sie ihn bei den Landesbewohnern verhasst macht (34, 30; 49, 5 ff.). Vorzeitig stirbt ihm die geliebte Rachel (35, 16-20). Sein ältester Sohn Ruben betrübt ihn durch sein Vergehen mit seiner Nebenfrau Bala (35, 22; 49, 3 f.). Vor allem verursachen ihm seine Söhne durch den Verkauf seines Lieblingssohnes Joseph dauernde Trauer, indem sie den Vater trügerisch glauben lassen, ein wildes Tier habe ihn zerrissen (37, 31-35). Wie er seinen Vater Isaak betrogen hat, so betrügen ihn seine Söhne noch viel schlimmer. Auch die Reisen der Söhne nach Ägypten bringen ihm noch Sorge und Leid (42, 36 ff.; 43, 6. 14). So kann er zum Pharao sagen, dass seine Lebensjahre gering an Zahl im Vergleich zu denen seiner Väter und böse waren (47, 9). Aber gerade durch diese Leiden ist aus dem schlauen, hinterlistigen jungen Mann ein ehrwürdiger Duldergreis geworden.[45]

Die zentrale Stellung des Gotteskampfes kann schliesslich ein Blick in den Aufbau der Erzählung Gn 25, 19-35, 29, d.i. der Toledoth des Isaak, zeigen. Es soll nur die Stellung der fünf dem Jakob selbst zuteil gewordenen Gottesoffenbarungen herausgehoben werden. Am Anfang und am Schluss steht eine Gotteserscheinung in Bethel (28, 11-22; 35, 9-15), in der Mitte steht der nächtliche Gotteskampf. Zwischen diesen drei Gotteserscheinungen stehen noch zwei Gottesworte, das erste (31, 3)

45. Vgl. auch S. R. DRIVER, *The Book of Genesis* (London, ²1904), 296 f.

mahnt Jakob zur Heimkehr, Jahwe werde mit ihm sein, das zweite (35, 1) fordert Jakob auf, nach Bethel zu ziehen.[46] Die zweite Bethelerscheinung verrät zwar im Stil einen anderen Verfasser als die erste, ist aber keine Dopplung zu ihr. Oseas meint offenbar diese zweite, da er sie dem Jabokkampf zeitlich folgen lässt. Der Prophet bringt sie mit diesem in Verbindung, denn sie nimmt auf die im Jabokkampf erfolgte Umnennung Bezug, um im Anschluss daran, also an den Namen Israel, den Verheissungssegen zu bringen : nicht der Überlister Jakob, sondern der Gottüberwinder Israel sollte Stammvater werden.

III

Nun lassen aber gerade diese Namenerklärungen und im Zusammenhang damit auch die beiden andern in der Erzählung von Jabokkampf vorkommenden «Ätiologien» das Problem der Geschichtlichkeit unserer Erzählung noch einmal akut werden. Auch hier muss für den offenbarungsgläubigen Christen der Sinn massgebend sein, den der inspirierte Autor mit der Erzählung verbindet. Aus der ganzen Genesis, bzw. aus dem ganzen Pentateuch ergibt sich klar, dass er von Personen erzählen will, die wirklich gelebt haben, und von ihren Erlebnissen und Taten, besonders von dem Eingreifen Gottes in ihr Leben. Er schreibt Heilsgeschichte. In diese ist, wie wir schon deutlich sehen konnten, auch der Gotteskampf am Jabok eingebaut. Ja man sieht auch schon aus den eben genannten fünf Gottesoffenbarungen, dass diese die eigentlichen Träger der ganzen Geschichte sind. Die Darstellung dieser Geschichte ist aber nicht nach Art moderner Geschichtsschreibung, die ein bis in die Einzelheiten hinein möglichst genaues Bild der Vergangenheit geben will. Es wurde schon zu Anfang des ersten Teiles dieser Arbeit darauf hingewiesen, dass sich der alte Geschichtsschreiber gewisse epische Freiheiten in der Einzeldarstellung der Ereignisse gestattet. Das können wir auch bei der Patriarchengeschichte der Genesis beobachten. Die Altersangaben haben eine symbolische Bedeutung. Dies sieht man schon aus der Art der Zahlen. F.A. Herzog[47] hat ein eigenartiges Verhältnis der Alterszahlen der drei Patriarchen zueinander entdeckt:

Abraham :	175 Jahre $= 7 \times (5 \times 5)$,	Quersumme $(7 + 5 + 5)$	17
Isaak :	180 Jahre $= 5 \times (6 \times 6)$,	Quersumme $(5 + 6 + 6)$	17
Jakob :	147 Jahre $= 3 \times (7 \times 7)$,	Quersumme $(3 + 7 + 7)$	17

46. Vgl. meinen Aufsatz : *Der Aufbau des Buches Genesis* (*Zeugnis des Geistes, Gabe zum Benedictus-Jubiläum*, Beuron, 1947, S. 139-153), 153-156, der allerdings in manchem zu verbessern ist.

47. *Schweizerische Kirchen-Zeitung*, 1915, 84; Eising, 390.

Dabei beachte man auch den Abstieg 7, 5, 3 und den Aufstieg 5, 6, 7. Die Lebenszeit Abrahams zeigt auch in sich schon Symmetrie: Mit 75 Jahrne zieht er nach Kanaan. mit 100 Jahren erhält er den Verheissungserben, nach dessen Geburt lebt er noch weitere 75 Jahre im ganzen 100 Jahre in Kanaan. W. Vischer[48] weist darauf hin, dass der Tempelbau genau 1200 Jahre nach der Geburt Abrahams beginnt, und 480 Jahre, das sind 12 Menschenalter zu je 40 Jahren, nach dem Auszug aus Ägypten. Diese schönen Zahlenverhältnisse besagen Ordnung und Vollendung im Leben der Patriarchen und in der Geschichte Israels und weisen auf die ordnende göttliche Vorsehung hin. Der ägyptische Joseph erreicht ein Alter von 110 Jahren, die ideale Lebenszeit nach der Auffassung der Ägypter.[49] Der biblische Erzähler will also mit dieser Zahl sagen, dass Joseph ein volles Mass der Jahre erhalten und seine Lebensaufgabe erfüllt hat. Sein Nachkomme Josue erreicht die gleiche Zahl der Jahre, was offenbar sagen will, dass er seinem Stammvater ebenbürtig ist.

Auch die Reihenfolge der Erzählungen ist nicht immer eine chronologische, sondern teilweise eine sachliche. So ist die Gefährdung Saras in Gerara (Gn 20) zwischen der Verheissung der Empfängnis und Geburt Isaaks und der Erfüllung dieser Verheissung eingereiht, so dass deutlich wird, dass Gott deshalb Sara wunderbar bewahrte, weil sie die Mutter des Verheissungserben werden sollte. Aber in diesem Zeitpunkt konnte Sara unmöglich noch in jene Gefahr kommen, da sie damals schon im Greisenalter stand und welk geworden war (18, 11 f.); nach 17, 17 zählte sie neunzig Jahre. Hier taucht auch noch eine andere Schwierigkeit auf. Wenn auch nach 20,13 die Möglichkeit besteht, dass eine solche Gefährdung sich wiederholte, so scheinen doch die beiden Erzählungen von der Gefährdung Saras in Ägypten (12, 10-20) und in Gerara verschiedenen Quellen entnommen zu sein, und jedenfalls erhebt sich die Frage, ob es sich nicht um ein einziges Ereignis handelt, das in der mündlichen Überlieferung bezüglich des Milieus eine verschiedene Ausgestaltung erfahren hat. Vom Wesen der Heilsgeschichte her, das zudem verschiedene Arten von Geschichtsdarstellung zulässt, die entsprechend der Weisung der Encyclica «Divino afflante Spiritu» von den katholischen Exegeten erforscht werden sollen, ist diese Frage nicht von vornherein zu verneinen; denn die biblischen Geschichtsschreiber wollen nicht einfach rein theoretisches Wissen vermitteln, sondern haben den praktischen Zweck, die Israeliten (und auch

48. *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, 1. Band : *Das Gesetz* (München, ²1936), 222.

49. Vgl. H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (Berlin und Leipzig, ²1926), 33, 64; A. Erman, *Die Literatur der Ägypter* (Leipzig, 1923), 269. Zum ganzen Zahlensystem vgl. *Geheimnis des Gotteswortes*, 264-276. Vgl. auch J. M. Vosté, *Angelicum* 25 (1948), 161 f.; A. Bea, *Civiltà Cattolica* 1948, April, 122.

die Christen) in lebendige Verbindung mit ihrer Vergangenheit zu setzen, dass sie ihr Leben nach ihr gestalten. Da kommt es vor allem auf den richtigen Gesamteindruck an, den der Leser oder Hörer von dem göttlichen Eingreifen in die Geschichte und von den menschlichen Gestalten, die sie im guten oder bösen Sinn, mit oder gegen Gott, wesentlich bestimmten, empfangen soll. Wenn z.B. der Leser, der die ganze Abrahamgeschichte (Gn 12-25) gelesen hat, ein richtiges Gesamtbild von der Gestalt des Patriarchen, insofern er in der Heilsgeschichte eine Rolle spielte, also von der ihm von Gott gestellten Aufgabe und ihrer Erfüllung, und von der göttlichen Führung und Fügung seines Lebens in sich aufgenommen hat, dann ist der Zweck und das Ziel der Heilsgeschichtsschreibung erreicht. Eine solche literarische Art der Patriarchengeschichte vorausgesetzt, die ihrem heilsgeschichtlichen Zweck zu genügen scheint und durch eine Reihe ihrer Eigentümlichkeiten, von denen einige hier erwähnt werden, nahegelegt wird, brauchte der inspirierte Verfasser sich gar nicht zu fragen, ob den beiden Erzählungen von der Gefährdung Saras etwa nur ein einziges Ereignis zugrunde liege; denn es kam ihm mit der Aufnahme der beiden Erzählungen an verschiedener Stelle darauf an, konkret und anschaulich zu schildern, dass Gott die Mutter des Verheissungserben *beständig* beschützte, wie oft ihr auch Gefahr gedroht haben mag. Das gleiche sagte er mit der dritten ähnlichen Erzählung, die vom Schutz der Rebekka handelt (26, 7-11).

Näher zum Problem unserer Perikope führt uns der Vergleich von Gn 15 und 17, wo beidemal ein Bundesschluss Gottes mit Abraham erzählt wird, und zwar unterscheiden sich die beiden Kapitel offensichtlich in Ausdrucksweise und Stil. Kapitel 17 erwähnt in keiner Weise den in Kap. 15 erzählten Bundesschluss; Gott spricht hier so, wie wenn er noch keinen Bund mit Abraham geschlossen hätte. Nach Kap. 15 könnte also in der jetzigen Einordnung der in Kap. 17 berichtete Bundesschluss als ein zweiter erscheinen. Ist es aber wahrscheinlich, dass Gott nach dem in einer feierlichen Zeremonie vollzogenen Bundesschluss (15, 9 f. 17 f.) sagen konnte: «Ich will meinen Bund zwischen dir und mir machen (oder geben, ואתנה) und ich will meinen Bund aufrichten[50] zwischen mir und dir und zwischen deiner Nachkommenschaft nach dir in ihren Geschlechtern zu einem ewigen Bund» (17, 2. 7), wie wenn noch kein Bund zwischen ihm und Abraham bestünde? Und doch enthält der Bundesschluss von Kap. 17

50. הקים ברית bedeutet hier nicht, wie Jer 34, 18, einen Bund halten (seine Forderungen erfüllen), sondern, wie Gn 6, 18; 9, 9. 11, einen Bund aufrichten, d.h. schliessen, wofür Gn 15, 18 die gewöhnliche Wendung כרת ברית steht. Die Abschnitte Gn 9, 1-17; 17, 1-27; 27, 46-28, 9; 35, 9-13 gehören neben andern der letzten Bearbeitung des Pentateuch an; ebenso die auf den Tempelbau ausgerichtete symbolische Chronologie. Zu den verschiedenen Überlieferungsschichten im Pentateuch vgl. jetzt DE VAUX, *La Genèse*, 14.

gegenüber jenem von Kap. 15 Neues, nämlich die Beschneidung als Bundeszeichen, die eindeutige Angabe, dass ein Sohn der Sara, nicht bloss ein leiblicher Sohn Abrahams (15, 4), wie es auch Ismael war, der Verheissungserbe sein werde, und die Umnennung von Abram in Abraham und von Sarai in Sara mit der Verheissung, dass Völker und Könige von ihnen abstammen werden. Der inspirierte Verfasser hat die beiden Berichte offenbar im wesentlichen unverändert in seine Erzählung eingebaut, ohne sie miteinander anders in Beziehung zu setzen als durch diese äussere Reihenfolge, die, wie wir gesehen haben, noch keine genaue Zeitfolge bedeutet. Selbstverständlich kann die göttliche Mitteilung, dass ein Sohn Saras, der Isaak heissen soll, nicht vor der in Kap. 16 erzählten Begebenheit erfolgt sein. Aber deswegen braucht man doch kaum einen doppelten Bundesschluss anzunehmen. Dieses wichtige Ereignis im Leben Abrahams, das seiner Natur nach doch wohl einmalig war, ist jetzt in der Abrahamerzählung gleichsam in zwei Akte zerlegt. Durch die Aufnahme des zweiten Berichtes wollte der inspirierte Verfasser nicht sagen, dass es sich hier um einen zweiten Bundesschluss handle — er vermeidet ja jede Bezugnahme auf einen ersten Bundesschluss und spricht nie von einem zweiten-, sondern dass auch das in Kap. 17 Berichtete, vor allem die Beschneidung zum Bunde Gottes mit Abraham gehört, mag es auch bei einer anderen geschichtlichen Gelegenheit in den schon geschlossenen Bund von Gott aufgenommen worden sein.

Wie es sich nun bei der Erklärung des Namens Israel um eine volkstümliche Etymologie handelt, so auch bei jener des Namens Jakob. Dieser ist nämlich allem Anschein nach eine Verkürzung von יעקבאל, was zweimal als Personenname Jaḥqub-el im nordwestlichen Mesopotamien des 18. Jahrhunderts v.Chr. und als palästinensischer Ortsname Jaʿqob-el in der Liste der von Tutmosis III. (15. Jahrhundert) eroberten Städte vorkommt. Wahrscheinlich identisch damit ist die viermal vorkommende Form Jaqub-el und die Kurzform Jaqubum der «westsemitischen» Namen der Hammurapizeit.[51] Dieser volle Name kann natürlich nicht bedeuten : «Gott betrügt», sondern wird wohl entsprechend der für עקב im Altsüdarabischen belegten Bedeutung «schützen» zu übersetzen sein : «Gott möge schützen», und dies ist dann auch der eigentliche Sinn der Kurzform יעקב.[52] Da man in die Namen aus irgendwelchen Anklängen gerne viel hineindeutete, so konnte das eigenartige Ereignis bei der Geburt der beiden Zwillinge (25, 26) den Anlass zur Wahl des Namens Jakob geben. Jedenfalls ist die

51. Vgl. die Mitteilung von Ranke bei GRESSMANN, *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 30 (1910), 6 f.)

52. NOTH, *Die israelitischen Personennamen*, 177 f.; vgl. auch W. F. ALBRIGHT, *Von der Steinzeit zum Christentum* (*Sammlung Dalp* Band 55), 243 ff.; englische Originalausgabe *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore, [2]1946), 184 ff.

hinterlistige Art Jakobs, die seine ganze Geschichte wesentlich bestimmt, als geschichtlich festzuhalten. Man hätte seinen Namen später kaum im Sinn von «Betrüger» gedeutet, wenn dieser Zug nicht in der Erinnerung an ihn geblieben wäre. Und jedenfalls wäre das Gesamtbild der Jakobgeschichte der Genesis nicht richtig gezeichnet, wenn er an Jakob nicht wirklich vorhanden gewesen wäre. Man kann aber fragen, ob dieser wirklich geschichtliche Zug an Jakob nicht nachträglich durch Volksetymologie mit seinem Namen verbunden wurde und ob sein listiges Vorgehen nicht in der einen oder andern Erzählung bildhaften, aber die Gesamtwirklichkeit anschaulich, kurz und treffend bezeichnenden Ausdruck gefunden hat. Das eigentliche Ziel der Heilsgeschichte würde nämlich auch durch derartige Anekdoten erreicht. Es läge ihnen ja eine geschichtliche Tatsache zugrunde; nur wäre sie bildhaft, aber damit zugleich einprägsam dargestellt. Es sei hier auf eine Anregung von Martin Buber[53] hingewiesen, der im Anschluss an den grossen Germanisten Jacob Grimm (1813), den Philologen Hermann Usener (1897) und den Iranisten Ernst Herzfeld (1933) davon spricht, dass der Mensch früher Zeiten die ungeplanten, unvorhergesehenen Ereignisse, die die Geschichte seiner Gemeinschaft mit einem Schlage umwandeln, in einer fundamentalen Erregung aller Elemente seines Wesens aufnehme, in einem Urstaunen, das alle bildnerischen Kräfte der Seele ins Werk setzt. Es handle sich nicht um eine Umdichtung des Wahrgenommenen durch eine frei schaltende Phantasie, sondern die Erfahrung selbst sei eine bildnerische : das Ungeheure werde bildnerisch empfangen und einem bildnerischen Gedächtnis überliefert. Buber spricht zwar von «sagenbildender Begeisterung», aber eine solche Sage hat für ihn Geschichtswert. Statt von Historisierung des Mythos sei hier eher von Mythisierung der Geschichte zu reden, Mythos nicht in dem in der Religionswissenschaft geläufigen Begriff, sondern «als Bericht des Begeisterten von dem, was ihm widerfuhr». Dass der Bericht eines begeisterungslosen Chronisten letztlich wahrheitsgemässer ausgefallen wäre, sei zu bezweifeln. Mit andern sagt Buber, die Sage sei die überwiegende Art der Festhaltung geschehender Geschichte, solange das Stammesleben stärker sei als die Staatsordnung; sobald hingegen diese stärker werde, pflege die Ausbildung annalistischer Geschichtsschreibung im Auftrag der Regierungsgewalten die volkstümlichen Formen in den Schatten zu stellen. Diese Darlegungen des jüdischen Gelehrten sind nicht einfach zu übernehmen, sondern zu erwägen und können wenigstens dazu mahnen, die Möglichkeiten der älteren biblischen Geschichtsüberlieferung und -darstellung nicht zu eng zu fassen.

Wenn der Name Israel schon in der Patriarchenzeit als Personenname

53. *Moses* (Zürich, 1948), 16-20.

in Gebrauch war, wofür wir allerdings bisher keinen Beleg haben, dann könnte ihn auch Gott nach Art umdeutender Volksetymologie dem Jakob verliehen haben, wenn dies auch nicht besonders wahrscheinlich klingt. Die Bedeutung «Gott ist stark» oder «Gott ist» oder «möge Herrscher sein» erweist sich aber auch als wahr, da Jakob im Gebet und im Flehen um den Segen eingestehen muss, dass nur Gottes Stärke ihn retten kann und alle seine rein menschlichen Machenschaftem, sich die Erstgeburt zu sichern, ihn nur dem Verderben preisgegeben hätten. Eigentlich triumphiert also doch Gott und erweist sich als starker Herr und Lenker der Geschichte. Und so hat der Name Israel in seiner eigentlichen Bedeutung, in der der Gottesname Subjekt ist, wenn auch das Verbum nicht sicher zu deuten ist, für das Leben Jakobs und für das Volk Israel einen passenden Sinn. Wenn wir den wesentlichen Inhalt der Perikope, wie wir ihn aus dem Text und Zuzammenhang herauszustellen suchten und wie er uns durch den Propheten Oseas verbürgt wird, als geschichtlich festhalten, können wir doch immer noch fragen, ob dieser geschichtlich zu nehmende Inhalt in dem Ringkampf als einem eindrucksvollen *Bild* in der Überlieferung festgehalten und so in die Genesis aufgenommen ist. Bei der teilweise bildhaften Darstellung der Vergangenheit in der Patriarchengeschichte — denken wir an die symbolhaften Zahlen, die aber etwas Wirkliches, nämlich die gottgefügte Ordnung im Leben der Patriarchen ausdrücken! — ist diese Frage nicht ohne weiteres zu verneinen. Festzuhalten aber ist, dass Gott sich dem Jakob geoffenbart hat, auf welche Weise das auch immer geschehen sein mag, und ihm das zu erkennen gab, was im Ringkampf so plastisch dargestellt ist, seinen anfänglichen Widerstand gegen Jakobs Gebet, die Erhörung im Segen und das Bussleiden. Es könnte das im Anschluss an das Gebet geschehen sein, so dass auch hier ein einziges Geschehen in zwei Akte zerlegt wäre.

Wie in 32,2 nicht die Etymologie des Namens Mahanaim die eigentliche Bedeutung dieser «Notiz» ist, sind auch die beiden «Ätiologien» am Schluss unserer Erzählung, die Erklärung des Namens Phanuel (32, 31) und des Brauches, den Hüftnerv nicht zu essen (32, 33) von untergeordneter Bedeutung. Der Jabokkampf ist wegen seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung erzählt, und der Ortsname Phanuel und der genannte Brauch haben die Aufgabe, an ihn immer wieder zu erinnern. Diese Aufgabe erfüllen sie auch, wenn sie ursprünglich nichts mit dem in unserer Erzählung dargestellten Ereignis zu tun hatten. Phanuel erscheint zur Richterzeit als befestigter Ort, dessen Bewohner sich gegen Gedeon feindlich zeigten, weshalb er die dortige Burg zerstörte (Ri 8, 8 f. 17); sie waren also vielleicht nicht Israeliten. Gunkel[54] vermutet, dass ursprünglich ein Bergzug in der

54. *Genesis*, 363.

Nähe, der im Profil einem ungeheuren Angesicht ähnlich war, «Angesicht Gottes» genannt wurde, geradeso wie ein von Strabo im 16. Buch seiner Geographie erwähntes Vorgebirge bei Tripolis in Syrien, in das der Libanon auslief, τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον geheissen hat.[55] Als Analogie zu dem genannten israelitischen Brauch zitiert Gunkel nach Frazer und Robertson-Smith, dass die besondere Heiligkeit des Hüftnervs oder der Schenkelstücke auch sonst bezeugt sei.[56] Es ist zu erwägen, ob nicht etwa der Anklang des Flussnamens Jabok an אבק (ringen) und jener alte Brauch den Anlass zur bildhaften Ausgestaltung der Gottesbegegnung Jakobs gegeben haben und ob man sie nicht wegen des Namens der Stadt in die Nähe von Phanuel verlegt hat, zumal da der Jabok und Phanuel ungefähr am Rückweg Jakobs lagen. Dann würde die Benennung des Ortes durch Jakob zur bildhaften Ausgestaltung des Eindrucks gehören, den Jakob von seiner Gottesbegegnung hatte. Die Freiheit der Darstellung ist in diesem Fall nicht grösser als bei den symbolischen Alterszahlen. Im Rahmen der Heilsgeschichte kommt es dem inspirierten Autor mit der Aufnahme dieses Zuges der Überlieferung darauf an, das ehrfürchtige und dankbare Staunen Jakobs auszudrücken, und seiner praktischen Zielsetzung entspricht es, die in der Überlieferung vollzogene Verknüpfung dieser Gottesoffenbarung mit Phanuel und der Jabokfurt dazu festzuhalten, dass diese Orte die Israeliten immer an dieses Heilsgeschehnis erinnern. Den gleichen praktischen Zweck verfolgte er mit der Erwähnung des Brauches, der — mochte er ursprünglich einen andern Sinn haben oder nicht — jetzt mit der in Form eines Ringkampfes dargestellten Gottesbegegnung verknüpft war und diese Erinnerung auch weiterhin erhalten und immer wieder wecken sollte.[57]

Für die Zukunft steht der Ringkampf Jakobs mit Gott jedenfalls als ein grosses Bild da, als Typus für das noch viel gewaltigere und bedeutsamere Ringen des grossen Nachkommen Jakobs, des Messias, der am Kreuze mit der göttlichen Gerechtigkeit rang, nicht für die Behebung eigener Schuld, sondern der Schuld seiner Brüder, und der einen Gottessegen errang, der ewiges Heil bedeutet : exauditus est pro sua reverentia

55. In der griechisch-lateinischen Ausgabe der *Rerum Geographicarum libri XVII* (Amsterdam 1707), 1095A; in der deutschen Übersetzung von KÄRCHER, 11. Bändchen (Stuttgart 1836), 1367.

56. FRAZER, *Golden Bough* II², 419 f.; ROBERTSON SMITH, *Religion der Semiten*, 293, Anm. 667. Vgl. FRAZER, *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, (Traduction Audra, Paris, 1924), 224.

57. Ätiologien können, je nachdem sie Dinge betreffen, die für die Heilsgeschichte wesentlich sind oder nicht, von den inspirierten Verfassern in verschiedener Funktion verwendet werden. Beim Sündenfall z.B. handelt es sich um ein fundamentales Ereignis der Heilsgeschichte, das in Gn 3 als wirklich geschehen verbürgt wird und wodurch zugleich die jetzt in der Welt sich findenden Übel, böse Begierlichkeit, Mühsal und Tod, richtig erklärt werden.

(Hebr 5, 7). Er ist der wahre Israel,[58] dem nach der Nacht des Karfreitags die Ostersonne strahlend aufging und der die in diesem furchtbaren Kampf empfangenen Wunden als Siegeszeichen an seinem Leibe beibehielt.

Es ist mir eine Freude, diese Studie über den Jabokkampf meinem verehrten alten Lehrer widmen zu dürfen, der selber mit der ganzen Kraft seiner Mannesjahre unentwegt um eine grosse Sache gerungen hat, das Verständnis des Alten Testamentes, vor allem auch ein *anschauliches* Verständnis. Dafür hat er in seinen vielen Reisen in den alttestamentlichen Landen auch seine physische Kraft eingesetzt und sogar sein Leben gewagt. Allen Gefahren nun glücklich entronnen, darf er noch den reichen Segen dieses Ringens schauen und in der von ihm begründeten prächtigen Montserrater Bibel weitergeben. Er hat sich, wie vor allem der einzigartige Illustrationsband zur Genesis (1929) zeigt,. eingehend auch nach den in unserem Stück genannten Orten umgesehen; und wenn er sich auch nicht die Ansicht Gunkels zu eigen macht, bringt er doch sogar zwei Lichtbilder von dem Vorgebirge Ras Schaqqa, dem alten τοῦ θεοῦ πρόσωπον, von denen das zweite im oberen Teil des Felsens die Frontalansicht eines von der Natur ausgemeisselten Gesichtes (also nicht eines Profils) zeigt.[59] Besonders freut es mich, dass seine Sinndeutung der Erzählung in die Richtung dieser Untersuchung weist:[60] «Lluita misteriosa, la fi de la qual era, com l'aparició dels àngels (v. 1), encoratjar Jacob abatut, per l'imminent encontre amb Esau, i qui sap si també pels records d'algun dels seus mancaments de la vida passada».

58. Wenn es sich nicht um eine Glosse handelt, wird der Gottesknecht, d.i. der Messias, Is 49, 3 «Israel» genannt (dass hier nicht das Volk gemeint ist, zeigt 49, 5). FRANZ DELITZSCH, *Genesis*, 424 f., zeigt schön das neutestamentliche Gegenbild, den Kampf in Gethsemani bis zum Aufgang der Sonne des Auferstehungstages.

59. B. UBACH, *El Gènesi* (*La Bíblia il·lustrada*, XXIII-1, Montserrat, 1929), 234-241.

60. B. UBACH *El Gènesi* (*La Bíblia, I.*, Montserrat, 1926), 191.

GUIU M.ª CAMPS, O. S. B.

MIDRAŠ SOBRE LA HISTÒRIA DE LES PLAGUES

Des de fa més de mig segle, els crítics de la història bíblica han parlat del *midraš* despectivament, gairebé com els historiadors dels nostres temps parlen de la llegenda. I no obstant, el *midraš* és un gènere edificant, en el qual les amplificacions històriques, ben secundàries i, després de tot, ingènues i a voltes humorístiques, no tenen cap més pretensió que la versemblança, i estan subordinades a la finalitat religiosa principal de posar en relleu l'obra de l'Omnipotent. La idea pejorativa que els escripturistes es feien del *midraš*, els duia sovint a refusar de reconèixer els antecedents i vestigis d'aquest gènere, que es troben en alguns llibres de la Bíblia. El fet, però, que el llibre de la Saviesa, des del capítol 10 fins a la fi, és un *midraš* típic, prova sòlidament que aquest gènere en ell mateix no és indigne de la inspiració divina. Cal conèixer les maneres usades en aquest gènere literari tan jueu, si no volem enganyar-nos sobre l'abast de la narració bíblica quan hi intervenen tendències literàries que més endavant acabaran en el que actualment anomenem *midraš*. Seria cosa llarga i delicada de fer un recull complet de les característiques del *midraš* bíblicament interessants, i seguir després un per un els llocs de la Sagrada Escriptura on es poden endevinar unes característiques semblants. Per això ens acontentem ací de fer un assaig sobre un exemple de poca envergadura : la història de les plagues.

Les nocions elementals sobre la naturalesa del *midraš* són prou conegudes, i no serà necessari exposar-les ací. Direm, però, en quin sentit l'entenem i l'ampliem quan en cerquem antecedents o vestigis en la Sagrada Escriptura. El *midraš*, com és sabut, és per damunt de tot un gènere explicatiu, sigui de la Llei, sigui de les narracions històriques. L'explicació pot prendre modalitats diverses en la poesia o en l'ensenya-

ment. El *midraš* poètic mira la Llei o els fets divins amb una actitud d'admiració i d'entusiasme; el didàctic, amb afany de conèixer el com i el perquè i els detalls de les coses que investiga o ensenya. En el transcurs del temps, el *midraš*, sobretot el didàctic, que és el més abundant, evoluciona tot conservant una tendència semblant de fons. Es poden discernir tres èpoques en el *midraš* sense que la divisió en tres signifiqui uniformitat estreta dintre de cada època, o separació neta respecte de les altres. Aquestes tres èpoques serien la dels hagiògrafs, profetes i sacerdots, la dels escribes de la Llei i la dels rabins. La primera treballa sobre una tradició històrica i legal, o sobre notícies escrites no redactades en forma de llibre sant, o almenys no redactades en la seva forma definitiva. Raona sobre les intencions i mòbils de la Providència divina en disposar els fets de la història santa, sobre la bona o mala conducta de les persones o del poble, i a voltes, a més, interpreta algun fet amb amplificacions i versemblants ornamentacions de detall. Els exemples més notables són el marc de redacció dels llibres dels Jutges i Reis, i els discursos de Moisès que formen el cos del Deuteronomi.[1] Dintre l'escola sacerdotal, caracteritzada per una intenció religiosa cultual i una ornamentació més abundant dels fets, tenim els llibres de les Cròniques i els antecedents de la mateixa escola que han entrat dintre del Pentateuc.[2] La segona època pren ja com a base un text sagrat establert, fixant-se, però, en la substància del contingut del text, més aviat que en la lletra i en la manera d'expressar-se. La part històrica del llibre de la Saviesa n'és un exemple, que s'acosta força, no al mètode lite-

1. Vegeu, per exemple, Iud. 2, 11-19; II Reg. 17, 7-23. 29-41. El caràcter midràšic del Deuteronomi es pot veure, per exemple, en aquest fragment : «Recorda't de tot el camí pel qual Iahuè, el teu Déu, t'ha fet anar, ja fa quaranta anys, pel desert, a fi d'afligir-te, per provar-te, per saber el que hi havia en el teu cor, si guardaves els seus preceptes o no. I t'afligí i et va fer sofrir fam, i t'ha fet menjar el mannà que no coneixies ni coneixien els teus pares, a fi de fer-te saber que no de pa sol viu l'home, sinó de tot el que ix de la boca de Iahuè viu l'home. El teu mantell no s'ha consumit damunt teu i el teu peu no s'ha inflamat ja fa quaranta anys; sàpigues, doncs, en el teu cor, que com un home corregeix el seu fill, Iahuè el teu Déu et corregeix a tu...» (Deut. 8, 2-5). Els Psalms 78, 105, 106 són bons exemples de *midraš* poètic; són, però, difícils de situar, degut a la incertesa de la data.

2. L'afinitat dels llibres de les Cròniques amb el *midraš* és una cosa reconeguda. Els classifiquem entre el *midraš* sacerdotal perquè aquest és el que dóna l'últim caràcter a l'obra. Una bona part, però, del comentari midràšic que conté es podria classificar com a profètic, molt semblant al del marc de redacció del llibre dels Reis. Com exemple del Pentateuc es pot llegir aquest fragment de l'Èxode sobre el mannà : «Aquest és el precepte que Iahuè ordena : Recolliu-ne cada u segons el que ell ha de menjar, un gòmer per cap segons el nombre de persones, cada u en prendreu segons els que hi ha a la seva tenda. I van fer-ho així els fills d'Israel i en van recollir un més, l'altre menys. I van mesurar amb el gòmer i no en va vessar al que n'havia recollit més, ni en va mancar, al que menys. Cada u va recollir-ne segons la seva necessitat...» (Ex. 16, 16-18).

ralístic, però sí a les tendències del *midraš* rabínic,[3] encara que li és molt superior en la profunditat i serietat de les seves reflexions teològiques, com també en la grandesa poètica de les seves amplificacions. Fora de la Sagrada Escriptura trobem el llibre dels Jubileus, *midraš* sacerdotal del Gènesi i Èxode fins a l'arribada al Sinaí, escrit en forma d'al·locució de Déu a Moisès sobre la muntanya santa. La tercera època del *midraš* és ja, no solament la investigació sobre els fets, sinó també sobre la lletra del llibre sagrat. El seu caràcter és estrictament didàctic, tant si és escolar com si és homilètic. Les interpretacions són quasi sempre atribuïdes expressament a l'autoritat dels vells rabins dels primers segles de la nostra era, i provades moltes vegades acomodant textos de la Sagrada Escriptura. S'hi troben sovint induccions teològiques pueril, explicacions per mitjà de paràboles i amplificacions meravelloses de la història. Ometem donar notícies sobre la vasta literatura que ha produït aquesta època típica del *midraš* i sobre les seves característiques. Els que s'hi interessen poden trobar-les en les obres que en tracten expressament.[4]

En totes les formes variades que pren el *midraš* a les seves diverses èpoques podem trobar-hi una forma comuna, molt característica del poble jueu : la reflexió teològica sobre l'acció de Déu i sobre la conducta dels homes; un hàbit de considerar la intervenció de Déu Totpoderós en el curs de les coses com si prescindís fàcilment de les causes segones, transformant així en miracle continu la Providència especial de Déu a favor del seu poble; una mena de casuística del detall històric que vol saber sempre de les coses el com, el quan i fins on, acompanyant així el fet d'una sèrie de precisions exactes, curioses o meravelloses, producte d'un esperit somniador que conta les coses que suposa sense avisar-nos expressament si són sabudes o suposades.[5]

3. La llibertat del llibre de la Saviesa en comentar la història és molt gran. Això és degut al seu intent sapiencial, no històric, al seu caràcter poètic, i a l'avenç de les tendències midràšiques en aquesta època tardana. Vegeu, per exemple, com exalta la gràcia del mannà : «Aliment d'àngels posàreu a la boca del vostre poble, els enviàreu del cel un pa preparat sense treball, capaç de donar tota mena de gust, adaptable a tota sabor, puix el vostre sosteniment manifestava la dolçor vostra pels fills, i servint al desig de qui el portava es tornava el que cada u volia...» (Sap. 10, 20-21). La comparació amb Núm. 11, 4-6 i 21, 5 és necessària per reduir l'excel·lència del mannà a les seves proporcions. Més endavant citarem altres exemples del llibre de la Saviesa.

4. En els fragments que citem més endavant es poden veure exemples de *midraš* rabínic. Sobre aquesta literatura es pot consultar l'excel·lent introducció de STRACK, *Einleitung in Talmud u. Midraš*, ed. 5, München, 1921, o bé altres estudis més generals, com l'article de THEODOR, *Midrash Haggada*, en SINGER, *The Jewish Encyclopedia*, vol. VIII, p. 548 ss.

5. El caràcter de suposició que tenen algunes explicacions és manifest quan se cita el nom del qui l'ha proposada, sobre tot si a continuació se citen altres mestres que han proposat explicacions diverses. De vegades, però, si hom tingués en

La història de les plagues, per la seva celebritat i el seu caràcter meravellós era un camp propici per la reflexió midràšica. És així com ha donat un dels temes principals al *midraš* inspirat dels darrers capítols de la Saviesa. En el *midraš* rabínic, en canvi, sembla que hagi perdut ja una mica de la seva celebritat, de manera que les explicacions tradicionals que els rabins en donen no es pot dir que siguin abundants.[6]

compte només el sentit obvi de les paraules, es podria creure que s'afirmen com a segures coses que són només suposades. Vegeu, per exemple, aquesta explicació de la MEKHILTA sobre el núvol que cobria el tabernacle durant la peregrinació pel desert. Després de citar set textos que parlen del núvol, conclou : «Set núvols: quatre als quatre vents, un [inclinat] amunt, un [inclinat] avall, un que caminava davant d'ells. Omplia tota vall i abaixava tot turó... destruïa davant d'ells les serps i els escorpins, escombrava i escampava davant d'ells». Podríem creure que l'afirmació de la interpretació és absoluta, però segueix : «R. Judah diu : Els núvols eren tretze : dos a cada vent, dos amunt, dos avall, i un que caminava davant d'ells. R. Josiah diu : quatre : un davant d'ells, un darrera d'ells, un amunt i un avall. Rabbi diu : eren dos». MEKHILTA, *massekta Bešallah, proemi*. (Ed. UGOLINI, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, Venècia 1752, vol. XIV, col. 139-141). No és arbitrari estendre la noció de *midraš* a l'època profètica; el nom es troba per primera vegada ja al llibre de les Cròniques (II Par. 13, 22 i 24, 27), on, entre les fonts que es poden consultar, se cita el *midraš* del profeta Iddo i el *midraš* del llibre del Reis.

6. Per explicacions jueves sobre les plagues hem utilitzat només Filó d'Alexandria, *De Vita Mosis* (Ed. COHN, *Philonis Alexandrini opera*. Berlin, 1902, vol. IV, p. 140 ss.), Flavi Josep, *Antiquitates* (Ed. NIESE, *Flavii Iosephi opera*, Berlin, 1887, vol. I, p. 144 ss.). De les explicacions pròpiament rabíniques hem consultat només SEMOTH RABBA. No citem l'edició, perquè hem hagut d'utilitzar dues edicions rares d'Amsterdam i Venècia. Encara que la redacció definitiva de SEMOTH RABBA s'atribueix al segle XI o XII, no obstant això, fins a la *parašah* 14 utilitza una font antiga, que podia ésser la continuació de BEREŠITH RABBA (Cfr. STRACK, o. c., p. 208), redactat entre els segles IV i V. A més, el material haggàdic contingut en aquesta part prové dels primers segles de la nostra era. Així, per exemple, la divisió de les plagues en tres obrades sobre la terra per mà d'Aaron, tres en l'aire per mà de Moisès, tres per mà del Sant — beneït sigui — i una per tots (*parašah* 12), es troba ja en Filó (*De Vita Mosis*, I, [17] 97). Al final de la *parašah* II es fa referència a la llegenda segons la qual els savis d'Egipte havien aconsellat al Faraó que fes morir tots els infants dels hebreus, i més tard, un dia que la corona del Faraó s'havia posat sobre el cap de Moisès infant, havien aconsellat al Faraó que fes morir Moisès. Flavi Josep (*Antiq.* II [IX, 7], 233-235) ja reportava aquesta llegenda. Un altre exemple és l'explicació de com Déu alliberà Moisès de l'espasa del Faraó (Èx., 18, 4) i fugí de la presència del Faraó (Èx,. 2, 15). ŠEMOTH RABBA (*parašah* I) dóna tres explicacions. La primera, anònima, segons la qual el coll de Moisès es va fer com una torre de vori i va resistir els cops de l'espasa, es troba en el Talmud de Jerusalem (segles IV-V), *Berakhoth*, IX, I (trad. SCHWAB, *Le Talmud de Jerusalem*, Paris, 1932, vol. I, p. 153), a nom de R. Jannai (segle III). La segona, que suposa que els servents del Faraó en lloc de Moisès van detenir un àngel aparegut en la seva forma, l'atribueix ŠEMOTH RABBA a R. Jannai, i es troba en el Talmud de Jerusalem (l. c.) sota el nom de Bar Qappara (principi del segle III), i en la MEKHILTA (segle III-IV) *massekta Ietro, parašah* I (UGOLINI, col. 341), a nom de R. Josua [b. Levi] (primera meitat del segle III). La tercera, a nom de R. Josua b. Levi, es troba també en el Talmud de Jerusalem i en la MEKHILTA (l. c.). Sobre la història de les plagues s'haurien pogut consultar també altres escrits haggàdics com PIRQE R. ELIEZER, DIBRE HAIIAMIN ŠEL MOŠEH, SEPHER HAIIAŠAR. No els hem pogut tenir a mà, però pel nostre intent és del tot suficient

Tota la vella tradició d'Israel, transmesa fidelment de pares a fills, s'avenia a contar la manera meravellosa com Iahuè havia fet sortir el seu poble de l'esclavatge d'Egipte.[7] Les plagues tenien una doble finalitat : provar la missió divina de Moisès — i per això s'anomenen *senyals* o *meravelles* — i obligar amb mà dura el cor del Faraó tossut a doblegar-se a la voluntat de Iahuè i a reconèixer el seu poder i la seva glòria, d'on els ve el nom de *plaga* o *cop*. Aquesta doble finalitat és ben aparent en el capítol 4 de l'Èxode.

«Moisès deia : I si no em creuen ni escolten la meva veu, per què diuen : no se t'ha aparegut Iahuè? Li diu Iahuè : Què tens a la teva mà? Li diu : Una vara. Li diu : Llença-la a terra. La llençà a terra i es tornà serp, i Moisès fugia del seu davant. Diu Iahuè a Moisès : Allarga la teva mà i agafa-li la cua. Allargà la seva mà, l'agafà i es tornà vara quan la tingué a la mà. Perquè creguin que se t'ha aparegut Iahuè, el Déu dels seus pares, Déu d'Abraham, Déu d'Isaac i Déu de Jacob. Li diu encara Iahuè : Posa't la mà dintre la pitrera. Es posà la mà dintre la pitrera, i quan la tregué, mira, la seva mà era leprosa com neu. Li diu : Torna la teva mà a la pitrera. Tornà la mà a la pitrera, i quan se la tregué de la pitrera, mira, tornava a ésser com la seva carn. Si no t'havien cregut i no havien escoltat la veu del primer senyal, creuran la veu del segon. I si tampoc no creuen cap d'aquests dos senyals, ni escolten la teva veu, pren aigua del Nil i vessa-la damunt la terra, i tota l'aigua que prenguis del Nil es tornarà sang damunt la terra.»

Iahuè havia donat a Moisès aquestes tres demostracions per provar davant dels fills d'Israel la veritat de les aparicions divines. Però abans de sortir cap a l'Egipte Iahuè li diu:

«Quan arribis de retorn a Egipte, mira bé els prodigis que he posat a la teva mà, i fes-los davant del Faraó.»

Aquells prodigis, doncs, no solament havien de convèncer el poble, sinó també Faraó. Però coneixent Iahuè que el Faraó no es doblegaria, continua anunciant la principal de les plagues:

«Jo enduriré el seu cor i no deixarà marxar el poble. Aleshores diràs al Faraó : El meu fill primogènit és Israel. T'he dit : Deixa

el que hem utilitzat. Quan citem aquests escrits jueus al costat del llibre de la Saviesa, no cal dir que no els equiparem. Fins dintre de la tendència del *midraš haggàdic* que volem il·lustrar amb la comparació, els escrits rabínics són quasi una caricatura de la tendència. La simple juxtaposició d'aquests escrits al costat del llibre de la Saviesa fa veure de seguida la superioritat del llibre inspirat en tots sentits.

7. Sobre la transmissió dels fets de les plagues que els pares contaven als seus fills, vegeu Èx. 10, 2; 13, 8 i 14 ss. Cfr. Deut. 6, 20-23; 16, 1-3; 26, 5-8; Ps. 78, 3-7.

marxar el meu fill perquè em doni culte, i t'has negat a deixar-lo marxar. Jo, doncs, faré morir el teu fill primogènit.»[8]

En aquest primer anunci es parla només d'alguns senyals que Moisès havia de donar davant dels fills d'Israel i després davant del Faraó, com a prova divina de la seva missió, i s'anuncia com a plaga la mort del primogènit del Faraó. Sobre l'execució dels senyals només es diu al final del capítol 4 que «va fer els senyals als ulls del poble».[9] Del primer s'explica també com el va fer davant del Faraó.[10] Dels altres dos no se'n diu res més, perquè la narració presenta la conversió de l'aigua en sang[11] netament com una plaga i no com a prova. No obstant, les plagues de la sang, de les granotes, dels mosquits i dels floròncols es presenten també com a senyals, ja que si haguessin estat purament plagues, els encisers haurien fet una trista gràcia en intentar de reproduir-les pel seu compte.[12] Les plagues executades, en canvi, són moltes més i de més amplitud que l'anunciada en el capítol quart.[13] La major part d'aquestes plagues són calamitats que haurien pogut succeir naturalment, tenen però d'extraordinari la manera com vénen, la seva magnitud, i l'acumulació en un temps probablement bastant breu.[14] Algunes, com les granotes, els mosquits, el tàvec, la tenebra,[15] malgrat el seu ca-

8. Èx. 4, 1-9 i 21-23.
9. Èx. 4, 30.
10. Èx. 6, 9 ss.
11. Èx. 7, 14-25.
12. Èx. 7, 14-8, 19; 9, 8-12.
13. El nombre de deu plagues és possible que sigui un resultat redaccional, producte de la fusió de diverses tradicions lleugerament divergents, que van donar lloc que es comptessin com dues plagues el que només eren dues narracions diverses d'un mateix fet. Els Psalms 78 i 105 n'enumeren només set cada un, si és que la plaga de les mosques i els mosquits són una sola, com ho suggereix el text de 105, 31 : «Digué i vingué la mosca, mosquits per tot el terme d'ells» (Comp. 78, 46, on els dos estics : «i lliurà al hasil llur collita, i el fruit de llur treball a la llagosta», es refereixen certament a una sola plaga). El Ps. 78 omet la plaga de la tenebra; la de la pesta, si no es refereix a la mort dels primogènits, afecta als homes, i probablement no diu res dels animals (78, 50). El 105, en canvi, omet la de la pesta. En el text de l'Èxode, la tradició iahvista compta només vuit plagues (COUROYER, *L'Exode*, Paris, 1952, p. 48). De la tradició sacerdotal en el text actual s'en conserven només cinc. És probable que les plagues tercera i quarta (Èx. 8, 16-32) contin un mateix fet original (comp. Èx. 7, 10, amb 7, 15, on la *serp* i el *drag* representen el mateix), i si el Ps. 78, 50, es refereix a la plaga cinquena, és probable també que les plagues cinquena i sisena (Èx., 9, 1-12) siguin una sola. L'especulació que compta les plagues dividint-les en 3 + 3 + 3 + 1 (nota 6), ha pres per diferències reals les diferències redaccionals de què parlem més avall. Les plagues dels *tàvecs*, dels *mosquits* i del *floròncols* les anomenen així convencionalment, perquè el sentit de l'original no és del tot segur.
14. MALLON (*Les Hébreux en Egypte*, Rome, 1921, p. 140) amb altres fa notar el caràcter local netament egipci de les plagues, i la possible successió d'una plaga per mes, des del juliol fins a l'abril següent. Això, naturalment, en la suposició que fossin deu exactament.
15. Èx. 8, 1-32; 10, 21-23.

ràcter extraordinari, semblen amonestacions bastant benignes, més aviat que catàstrofes públiques. Això és una garantia a favor de la fidelitat històrica de la narració, ja que si la tradició hagués creat una llegenda de les plagues, segurament que se les hauria imaginades de molta més envergadura.

El caràcter modest d'algunes de les plagues era una de les coses que sorprenien els midrasistes. Per una banda, van cercar-ne una explicació teològica; per altra banda, van mirar d'engrandir el més possible les proporcions dels fets.

El llibre de la Saviesa, per exemple, explica perquè Déu envià aquestes plagues contra l'Egipte:

> «Responent als pensaments insensats de la seva injustícia, segons els quals en el seu error donaven culte a reptils irracionals i a vils monstres, els enviàreu en pena una multitud d'animals irracionals, perquè sabessin que amb les mateixes coses en què un peca, és castigat. Puix la vostra mà que tot ho pot, que creà el món de la matèria informe, no tenia dificultat per enviar-los multitud d'óssos, o audaços lleons, o feres desconegudes creades de nou, plenes de fúria, o que respiressin foc, o esbufeguessin espetarrecs de fum, o espurnegessin pels ulls guspires terribles, les quals no solament haurien pogut destroçar-los atacant-los, sinó que només de veure-les haurien pogut quedar exterminats d'espant. Fins sense aquestes feres, amb un buf haurien pogut caure, perseguits per la justícia i escombrats per l'alenada del vostre poder. Però totes les coses les heu disposades amb mesura, nombre i ponderació, car sempre està a la vostra mà obrar amb poder magnífic, i ¿qui resistiria la potència del vostre braç?... Però teniu pietat de tots perquè tot ho podeu, i dissimuleu els pecats dels homes perquè facin penitència, car estimeu totes les coses que són i no abomineu res de tot allò que féreu, puix si alguna cosa avorríssiu no l'hauríeu pas creada, i com duraria res si Vós no ho haguéssiu volgut, o com podria conservar-se el que no ha estat cridat per Vós?... Per això repreneu moderadament els qui cauen i els corregiu amonestant-los amb les mateixes coses amb què han pecat, perquè apartant-se del mal creguin en Vós, Senyor.»[16]

L'explicació és meravellosa. Aquesta doctrina tan ponderada sobre la suavitat del govern providencial de Déu ha esdevingut clàssica, de manera que sant Tomàs, que tant ha insistit sobre l'ús que fa Déu de les causes segones en el seu govern, es refereix al llibre de la Saviesa per fonamentar la seva doctrina.[17] Filó d'Alexandria, sense enlairar-se tant, dóna una explicació semblant en la seva vida de Moisès:

16. Sap. 11, 15-12, 2.
17. Per exemple I-II, 110, 1 i 2.

«Potser algú preguntarà per què castigà el país amb animals tan ordinaris i que ningú no tem, deixant de banda óssos, lleons, lleopards i altres menes de feres salvatges que devoren carn humana, i si no aquestes feres, els àspids egipcis, la picada dels quals mata immediatament. Si, doncs, veritablement no sap el perquè, ara ho pot aprendre: primer de tot, perque Déu volia més aviat corregir els habitants del país, que no pas destruir-los. Puix si hagués volgut fer-los desaparèixer del tot, segurament no hauria fet servir els animals com auxiliars pels càstigs imposats, sinó els flagells divins, que són la fam i la pesta. A més d'això, aprengui aquesta lliçó necessària per tota la vida: Els homes quan fan la guerra, cerquen per tots els mitjans l'auxiliar més poderós com aliat, el qual ha de suplir plenament la pròpia feblesa. Déu, però, que és el poder altíssim i màxim, no té necessitat de ningú. Si alguna vegada, però, vol usar d'algunes coses com si fossin instruments pels càstigs, no escolleix les més robustes i més grans, ja que Ell no fa cap cas de la força d'aquestes coses, sinó que, formant de coses vulgars i menudes uns exèrcits incombatibles i invencibles, fa retrocedir amb ells els que obren malament, com en aquest cas. Què hi ha, efectivament, de més vulgar que el mosquit? I, això no obstant, tingué tanta eficàcia, que tot l'Egipte es veié forçat a pregonar i a exclamar: Això és el dit de Déu.»[18]

L'explicació és del tot satisfactòria, però malgrat això, l'admiració que els comentadors de les plagues senten pel gran poder de Déu, se'ls enduu irresistiblement a elevar aquests fets a la categoria de grans prodigis i calamitats. L'amplificació midràšica sol accentuar el caràcter miraculós i extraordinari dels fets, la gravetat i l'extensió dels danys, i la diferència que separava els egipcis dels hebreus. Ni el llibre de la Saviesa, ni Filó, que ens han exposat tan bé la moderació de l'acció divina, han quedat al marge d'aquesta tendència del *midraš*.

Quan posen de relleu el caràcter miraculós de les plagues, tots els comentadors vells admiren molt, per exemple, la barreja de glaç, foc i aigua en la plaga de la pedregada. Diu el llibre de la Saviesa:

«Fugir de la vostra mà, no és pas possible. Els impiadosos que negaven conèixer-vos foren flagel·lats amb la força del vostre braç, perseguits per pluges extraordinàries, i pedregades, i aiguats dels quals no era possible fugir. Foren també devorats pel foc. La cosa més inversemblant: en mig de l'aigua, que tot ho apaga, tenia més força el foc, perquè el món és gran defensor dels justos. A voltes la flama s'amansia per no abrusar els animals enviats contra els impiadosos, perquè els impiadosos en veure-ho sabessin que aquells animals eren empesos pel judici de Déu; a voltes, però, en mig de

18. O. c. (19), 109-112.

l'aigua s'abrandava més del que pot el foc, per destruir els productes de la terra injusta... La neu i el glaç aguantaven el foc i no es fonien, perquè coneguessin que els fruits dels enemics foren destruïts per un foc que s'abrandava en mig de la pedregada, i fulgurava en mig de la pluja.»[19]

I Filó, després d'advertir que a l'alt Egipte i a Memfis, la capital, mai no hi plou, diu que

«de sobte l'aire va fer una innovació tan gran, que es veien reunits tots els fenòmens dels temps hivernals, pluges, pedregada gran i pesada, violència de vendavals que s'embesteixen i bramulen, esquinçament de núvols, llampecs i trons seguits, llamps continus d'aspecte totalment prodigiós, car corrent per en mig de la pedra, que és una substància que repugna [al foc], ni la fonien, ni s'apagaven, ans corrent extensament amunt i avall sense immutar-se, conservaven la calamarsa.»[20]

El *midraš* Šemoth Rabba comenta així:

«Hi hagué pedregada i s'encenia foc en mig de la pedregada. Miracle sobre miracle... Una paràbola: A què s'assembla això? A dues legions fortes que estan lluitant l'una amb l'altra els dies que arriba el senyal de guerra contra el rei. El rei fa la pau entre elles, el missatge del rei les uneix. Així el foc i la pedra, que estan renyits entre ells, quan ve el senyal de guerra dels egipcis, el Sant — beneït sigui — posa entre ells la pau per colpir els egipcis. Ai! Hi hagué pedregada i foc que s'encenia...»[21]

El mateix *midraš*, comentant la plaga anterior, diu en nom de rabbi Josua fill de Leví:

«Un gran miracle es va fer en la plaga dels floròncols. Quan un home llença una sageta en l'aire no arriba més enllà de cent colzades. En canvi Moisès llençà un grapat de sutge, cosa tan inconsistent, i el llençà Moisès cap al cel, fins al soli de la glòria. I encara hi hagué un altre miracle: Així que la mà de Moisès l'agafà, li'n quedà un grapat ple. I encara un altre miracle hi hagué en la plaga dels floròncols: Si un home vol escampar una mesura de pols, no arriba a escampar-la més enllà de quatre colzades. Moisès, en canvi, prengué un grapat de sutge i l'escampà per tota la terra d'Egipte.»[22]

19. Sap. 16, 15-22.
20. O.c. (20), 118.
21. *Parašah* 12.
22. *Parašah* 11. Aquest miracle d'escampar el sutge per tot l'Egipte serveix a la Mekhilta, *massekta Bô, parašah* 14 (Ugolini, col. 83) i al Talmud de Jerusalem, *Pesaḥim* 5 (Schwab, vol. v, p. 76), com argument per provar que la veu de Moisès (segons el Talmud també la del Faraó) s'estengué per tot l'Egipte fins a una distància de quaranta dies de camí.

La plaga de les tenebres, que nosaltres fàcilment prendríem per la més inofensiva, però que Filó anomena «un mal més gran que els anteriors»,[23] ha retingut particularment l'atenció dels comentadors. A més d'altres coses extraordinàries, que referirem més avall, tant el llibre de la Saviesa com Filó fan notar que durant els dies de la tenebra el foc no podia fer llum. Diu el llibre de la Saviesa:

> «Cap mena de foc no tenia poder de fer llum, ni la flama brillant dels estels era capaç d'aclarir aquella nit avorrida; solament els apareixien focs espontanis plens d'espant. Aleshores, aterrats per aquell espectre que no es podia distingir, creien pitjor allò que havien vist.»[24]

I Filó:

> «car la llum del foc usual, o bé era apagada per la contínua tempesta, o bé desapareixia enfosquida per la profunditat de la tenebra, de manera que la vista, que és el principal dels sentits, estant bona, era ben cega, incapaç de veure res.»[25]

Es podrien citar molts exemples de com en el *midraš* s'accentuen la gravetat i la universalitat dels perjudicis causats per les plagues. En el *midraš* són moltes les plagues que s'acaben amb morts. Filó descriu així la plaga de la sang:

> «Des d'Etiopia fins al mar el riu es torna sang. Juntament amb ell es tornen sang els estanys, cisternes, bassals, pous, fonts, és a dir, tota l'aigua d'Egipte. Mancats de beguda, cavaren a les vores del riu, però les venes obertes llençaven raigs de sang com en les hemorràgies, i enlloc no es veia líquid transparent. Moriren també els peixos de tota mena, ja que el seu ambient vital s'havia tornat corruptor, de manera que per tot arreu quedà tot ple de mala olor de tants cossos morts que es podrien alhora. També una gran multitud d'homes consumits per la set jeia apilotada als creuaments de camins, perquè no tenien forces per portar els morts fins als sepulcres dels propis familiars.»[26]

El llibre de la Saviesa contraposa als israelites guarits mirant la serp de bronze, els egipcis morts en algunes plagues, i diu:

> «En això convencéreu que Vós sou qui guardeu de tot mal, car a ells els mataren les picades de les llagostes i les mosques, i no es

23. O. c. (21), 123.
24. Sap. 17, 5-6.
25. O. c. (21), 124.
26. O. c. (19), 99-100.

trobà remei per la seva vida, puix eren dignes d'ésser castigats amb semblants coses; els vostres fills, en canvi, ni les dents dels dragons verinosos els abateren, puix sobrevingué la vostra misericòrdia i els guarí.»[27]

Ometent altres exemples menys característics,[28] vegem com ens conten la plaga tan popular de les tenebres, on es fa notar, al mateix temps, la diferència entre els egipcis i els hebreus. Diu el llibre de la Saviesa:

«Havent-se emprès els qui no tenen llei, de dominar sobre el poble sant, esdevingueren proscrits de la Providència eterna, presos per la tenebra, lligats per una llarga nit, tancats sota els sostres. Havien cregut poder amagar-se, per raó dels pecats ocults, sota el cobert de l'oblit. Però foren dispersats, terriblement espaordits i pertorbats pels espectres, perquè ni l'amagatall que els acollia els guardava lliures de la por; els pertorbaven sorolls que retrunyien al voltant, i els aparcixien figures abatudes amb cara trista... Si algú era pagès o pastor, o treballava en feines del desert, i havia estat sorprès per la tenebra, havia de sofrir una immobilitat forçada, car tots estaven lligats per la mateixa cadena de les tenebres. I si sentien el xiular de l'aire, o el cant armoniós dels ocells en l'ample brancatge, o el ritme de l'aigua que corria impetuosa, o el fort soroll de pedres llençades, o el córrer invisible d'animals que jugaven, o el crit de les feres potents que rugien, o l'eco que retornava de la fondalada de les muntanyes, els atordia de por. Perquè tot el món estava il·luminat d'una llum clara, i s'entretenia en les feines sense impediment; només sobre d'ells s'estenia una pesada nit — imatge de les tenebres futures que els esperaven —, ells, però, es feien pesats a ells mateixos més que la tenebra. En canvi els vostres sants fruïen d'una grandíssima llum, i quan sentien la seva veu sense veure'n la forma, els tenien per feliços del que ells havien sofert, i els donaven gràcies perquè, tot i que abans els havien maltractat, ara ells no els feien cap mal, i els demanaven gràcia per haver estat contra ells.»[29]

Filó l'explica així:

«Com que el rei no acabava de convèncer-se de deixar sortir el poble, sobrevingué un mal més gran que els anteriors. Quan era dia ben clar, de sobte s'aboca una foscor... tan gran, que desapareix la diferència entre la nit i el dia i no sembla res més que una sola nit

27. Sap. 16, 8-10.
28. Segons Flavi Josep la plaga que anomenem dels *floròncols* causa la ruina dels egipcis (XIV, 3), 300; alguns moren a la plaga de les tenebres, per la dificultat de respirar en una tenebra tan densa (XIV, 5), 308; la plaga dels *tàvecs* (sentit dubtós) és interpretada per Flavi Josep (XIV, 3), 303, i per ŠEMOTH RABBA, *parašah* 11 com una invasió de feres de diverses espècies.
29. Sap. 17, 2-18, 2.

llarguíssima, que dura igual que tres dies i tres nits. Aleshores, diuen, els que estaven tirats al llit no gosaven aixecar-se; aquells, però, que, en un moment donat, se sentien oprimits per alguna de les necessitats naturals, amb prou feines si podien caminar com els cecs, palpant les parets o alguna altra cosa ... ningú no podia dir res, ni sentir res, ni prendre aliments, eren turmentats per la quietud i per la fam.»[30]

Del *midraš* Šemoth Rabba prenem aquests fragments:

«Els impius, puix que s'ha dit: Llurs obres es fan en la tenebra, per això el Sant — beneït sigui — els cobreix amb l'abisme, que és la tenebra, tal com s'ha dit: La tenebra sobre la faç de l'abisme (Gen. 1, 2), que és la gehenna. Ai!, diu. La tenebra que vingué sobre l'Egipte era del mig de la gehenna. Per què envià contra d'ells la tenebra? Beneït sigui el nom del Sant — beneït sigui —, que no hi ha en Ell accepció de persones, i Ell sospesa el cor i escruta els ronyons. Perquè hi havia prevaricadors a Israel, que eren patrons dels egipcis, i tenien allà riqueses i glòria, i no en volien sortir, digué el Sant — beneït sigui —: Si envio contra d'ells una plaga que tothom la vegi, diran els egipcis: Tal com ha passat amb nosaltres, ha passat també amb ells. Per això va fer venir sobre els egipcis les tenebres durant tres dies, mentre sepultaven els seus morts, de manera que no els veieren els seus enemics. I lloaren per això el Sant — beneït sigui —[31] ... Els nostres mestres deien: La tenebra durà set dies. Com? Els tres primers dies aquell que estava assegut i volia alçar-se s'alçava, i el que estava dret, si volia seure, s'asseia. Sobre aquests tres dies s'ha dit: Hi hagué tenebra fosca a tota la terra d'Egipte, durant tres dies no es veien l'un a l'altre. Els tres dies darrers ni el que estava assegut podia alçar-se, ni el que estava dret podia asseure's, ni el que estava ajegut podia llevar-se. Sobre aquests tres dies s'ha dit: No s'alçà ningú del lloc on era durant tres dies. I durant els tres dies de fosca va fer el Sant — beneït sigui — que el poble trobés gràcia als ulls dels egipcis i els deixessin coses, perquè entraven els israelites a les cases dels egipcis i veien allà objectes de plata i d'or i vestits. Si els deien: No volem deixar-vos-ho, deien els israelites: Mireu, ho trobareu a tal lloc. Aleshores deien els egipcis: Si volguessin enganyar-nos, se'ls haurien emportat els primers dies de la tenebra, sense donar-nos-en compte. En canvi, ja els van veure abans i no els van tocar sense fer-nos-ho saber. Així, doncs, no s'hi resistien, i els deixaven les coses de bo de bo. Això és el que s'ha dit: Després d'això se n'aniran amb una gran fortuna. I per tots els fills d'Israel hi havia llum... En tot lloc on entrava un jueu hi entrava també la llum i li feia

30. O. c. (21), 123-125.
31. Cfr. Mekhilta, *massekta Bešallaḥ* (Ugolini, col. 133).

claror. Aquests són els sis dies de tenebra a Egipte. El setè fou el dia de tenebra vora el mar, puix s'ha dit : Hi hagué el núvol i la tenebra, i feia claror a la nit (Èx., 14, 20). Així el Sant — beneït sigui — envià el núvol i la tenebra que feia foscor per Egipte i claror per Israel.»[32]

En la narració de l'Èxode es fa notar la diferència que hi hagué entre l'Egipte i la terra de Gessen o els llocs on habitaven els fills d'Israel, només per les plagues dels tàvecs, de la pesta dels animals, de la pedregada i de la tenebra.[33] Šemoth Rabba ho estén així a la plaga de la sang:

«Si un egipci i un israelita vivien a la mateixa casa, i la gerra estava plena d'aigua, quan l'egipci anava per omplir el bol de la gerra, el treia ple de sang. L'israelita, en canvi, bevia aigua de la gerra. Li deia l'egipci : Dóna'm amb la teva mà una mica d'aigua. La hi donava, i es tornava sang. Llavors li deia : Bevem jo i tu d'un mateix recipient. Però l'israelita bevia aigua i l'egipci sang. I si un d'Israel prenia de la sang i en bevia, se li tornava aigua.»[34]

Flavi Josep diu de la mateixa plaga:

«Per manament de Déu el riu començà a córrer de sang i no se'n podia beure. Ells no tenien altra font d'aigua, i el riu no solament era així de color, sinó que als qui provaven de beure'n els produïa dolors i un mal agut. Així era pels egipcis. Pels hebreus, però, era dolça i potable, ni havia canviat en res la seva naturalesa.»[35]

La reflexió teològica és freqüent en el *midraš*. No en donem aquí exemples, perquè els primers textos que hem citat en contenen ja alguns. En canvi hi ha un procediment de redacció, habitual en el *midraš* rabínic, que pot tenir cert interès; són els monòlegs, al·locucions o diàlegs atribuïts als personatges de la història, o al Sant — beneït sigui —. En recollim aquí alguns exemples. Els encisers d'Egipte havien convertit les seves vares en dragons, imitant el miracle d'Aaron.

«En aquella hora digué el Sant — beneït sigui — : Si el dragó devora els dragons, això s'esdevindrà segons costum de sempre : la serp devora la serp. Més aviat que retorni a la seva forma externa [de vara] i devori els dragons d'ells... Diu R. Eleazar : Miracle dintre miracle, ens ensenya [el text] que la vara tornà a la forma externa de vara i les devorà. Quan ho veié el Faraó, es quedà atònit i digué :

32. *Parašah* 13.
33. Èx. 8, 16-32; 9, 13-35; 10, 21-23.
34. *Parašah* 9.
35. O. c. (XIV, 1), 294-295.

Què passaria si digués a la vara : Devora el Faraó i el seu tron? De seguida els devoraria?»[36]

Un altre exemple:

«Deia R. Tanhum : Digué el Sant — beneït sigui — a Moisès : Les aigües que et van guardar quan fores llençat al Nil no seran colpides per la teva mà.»[37]

Un altre, encara:

«Deia R. Johanan : Quan vingué la llagosta s'alegraren els egipcis. Deien : Apleguem-ne i omplim-ne barrils. Digué el Sant — beneït sigui — : Impius! Us alegreu de la plaga que he enviat contra vosaltres! Tot seguit féu girar un vent del mar molt fort... Què significa : no quedà ni una sola llagosta? Fins aquelles que estaven en les gerres i barrils van sortir volant... i se'n van anar.»[38]

Els exemples d'explicació midràšica sobre la història de les plagues que hem donat finsací, sense esgotar totes les característiques del *midraš*, poden donar-nos una idea de les seves tendències predominants que perduren en el transcurs de les seves diverses èpoques. Abans d'acabar, però, podem preguntar-nos si alguna d'aquestes tendències s'ha insinuat ja en la mateixa narració de l'Èxode. Com hem dit abans, el caràcter moderat de la major part de les plagues és favorable a la seva fidelitat històrica. El sentit de la qüestió que posem és només si en la manera com es conten en la narració actual de l'Èxode hi ha algun indici de la tendència amplificadora del *midraš*.

Deixant a part la simple analogia literària amb els mètodes del *midraš*, que seria un criteri massa feble i poc segur,[39] hi ha dos camins que poden portar-nos a descobrir alguna d'aquestes amplificacions : la doble redacció literària d'un mateix fet, i la possibilitat interna del fet.

No cal tenir massa en compte les simples hipèrboles, que preses al peu de la lletra, en un sentit que no tenen, portarien a més d'una con-

36. *Parašah* 9.

37. *Parašah* 10. R. Tanhum diu el mateix de la terra que va protegir Moisès quan va matar l'egipci.

38. *Parašah* 14.

39. Cal tenir en compte la resposta de la P. Comissió Bíblica del 23 de juny del 1905 (*Denz.*, 1980; *Enchir. Bibl.*, 154), segons la qual en els llibres que es tenen per històrics no es pot admetre que continguin una història que en tot o en part no sigui una història pròpiament dita, objectivament veritable, «excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo, Ecclesiae sensu non refragante, eiusque salvo iudicio, solidis argumentis probetur...» HÖPFL-GUT (*Introductionis in sacros... libros Compendium*, Roma, 1940, vol. 1, n. 138) fa notar que el *midraš* de si no repugna a la inspiració.

tradició. Quan, per exemple, es diu que la plaga va estendre's a tota la terra d'Egipte,[40] probablement s'ha d'entendre en el sentit que diu el psalm 78, on el paral·lel corresponent a l'Egipte és la plana de Tanis.[41] Així també s'ha d'entendre com una hipèrbole la mort de *tot* el bestiar a la plaga de la pesta (la pedregada encara troba bestiar al camp per fer-lo morir *tot*), com també la destrucció de *tot* el que era verd, arbres o herba, en *tot* l'Egipte, tant en la plaga de la pedregada, com en la de la llagosta, i la conversió de *tota* la pols d'Egipte en mosquits.[42] Això no obstant, la freqüència d'aquestes hipèrboles no és estranya a les tendències del *midraš*.

És una cosa actualment fora de dubte l'existència en la història de les plagues de dos esquemes de redacció perfectament caracteritzats. Podem prescindir ací d'altres elements menys segurs que no entren dintre d'aquests dos esquemes, procedents alguns potser de redactors, i molt probablement també d'un tercer esquema de redacció conservat més fragmentàriament. Els dos esquemes principals es troben isolats un a la narració de les plagues quarta i cinquena, de tradició anomenada iahvista, i l'altre a les plagues tercera i sisena, de tradició sacerdotal. Barrejats entre ells es troben a les plagues primera i segona, i l'esquema iahvista amb altres elements es troba a les plagues setena, vuitena i novena, a més de la primera. Malgrat la inseguretat de detall en l'estudi de la redacció literària de la història de les plagues, aquests dos esquemes que hem dit són prou clars i prou caracteritzats per poder servir-nos en l'estudi de la seva manera de narrar els fets. A la primera plaga, on es troben junts els dos esquemes, segons l'anomenat iahvista, es torna sang el Nil; segons el sacerdotal totes les aigües d'Egipte, nils, canals, aiguamolls, cisternes, recipients de pedra o de fusta es tornen sang.[43] Aquesta amplificació del sacerdotal tan detallada podria considerar-se

40. Èx. 7, 19-21; 8, 16, 17, 21, 24; 9, 9, 11, 22, 24; 10, 14, 15, 22. El P. Mallon (o. c., pág. 139) fa notar que aquesta manera de parlar està en ús en totes les llengües, i que el context ha de decidir l'abast de l'expressió.

41. Ps. 78, 43.

42. Èx. 9, 6; 9, 25; 10, 15; 8, 17. Encara moren animals a la plaga dels primogènits (Èx. 11, 5; 12, 29) i al pas del Mar Roig (Èx. 15, 1). Aquesta supervivència dels animals ja havia sorprès els comentadors de la Mekhilta, *massekta Bešallaḥ, parašah* 1 (Ugolini, col. 155), els quals l'explicaven dient que els animals que es van ofegar al Mar Roig eren els dels que havien temut la paraula de Iahuè [a la plaga de la pedregada] (Èx. 9, 20).

43. Èx., 7, 19. Una amplificació semblant, però molt arbitrària, es troba en la Mekhilta, *massekta Bešallaḥ, parašah* 4 (Ugolini, col. 181), on es diu que totes les aigües del món es van eixugar : «les que hi havia a les cisternes, a les basses, a les baumes, a les galledes, als vasos, als barrils, a les ampolles es van eixugar quan les aigües del Mar Roig es van partir». El P. Couroyer (o. c., pág. 48) diu, d'una manera general i sense precisar, que en la narració de les plagues segons l'Èxode s'hi troben vestigis d'amplificació.

com una simple precisió que completa l'altra narració, però hi ha un signe que denota l'amplificació, i és que després els encisers d'Egipte fan el mateix,[44] cosa que no haurien pogut fer si totes les aigües d'Egipte ja eren sang. A la segona plaga sorprèn el fet que després d'haver fet sortir Aaron granotes de les aigües d'Egipte i haver-ne infestat el país, els encisers l'imitin i facin també pujar granotes sobre la terra d'Egipte.[45]

La comparació dels dos esquemes ens dóna, per altra part, un indici de treball redaccional en la manera com Iahuè parla a Moisès : segons un dels esquemes Iahuè diu a Moisès : Digues a Aaron : Pren el bastó i estén la teva mà... En l'altre diu : vés a trobar el Faraó... i digues-li: Deixa sortir el meu poble perquè em doni culte, sinó faré...[46]

Quant a reflexions teològiques, a més de les que hi ha molt breus intercalades en la narració, en trobem dues de més extenses, atribuïdes per algú a un redactor,[47] que recorden les tendències del *midraš* quan fa notar el sentit diví dels esdeveniments. Diu així la primera:

> «Aquesta vegada Jo envio totes les meves plagues al teu cor, i contra els teus oficials, i contra el teu poble, perquè sàpigues que no hi ha ningú com Jo en tota la terra; que si ara mateix estengués la meva mà, us colpiria a tu i el teu poble amb la pesta, i series esborrat de la terra. Però per això t'he deixat subsistir, per fer-te veure el meu poder i perquè es parli del meu nom a tota la terra.»[48]

L'altre diu:

> «Jo he entossudit el seu cor i el cor del seus oficials, per tal de posar aquests meus senyals en mig d'ells, i perquè contis a les oïdes del teu fill i del fill del teu fill com m'he burlat de l'Egipte, i els senyals que he posat en mig d'ells, i sapigueu que Jo sóc Iahuè.»[49]

Hi ha, per tant, raons per creure que els esquemes de redacció, cada un a la seva manera, han revestit el fet tradicional d'una forma que l'amplifica, insinuant les tendències del *midraš* posterior. Discernir exactament la part d'aquestes amplificacions creiem que no és possible amb el sol examen del text, ni amb la comparació amb gèneres literaris semblants. La substància, però, de la narració no queda afectada per res,

44. Èx. 7, 22.
45. Èx. 8, 3.
46. Pel primer esquema vegeu Èx. 7, 19; 8, 5 i 16. Pel segon : Èx. 7, 14-17; 8, 1-2 i 20-21; 9, 1-3, 13 i 18; 10, 1-4.
47. Couroyer, o. c., p. 55 i 57. L'estil i el pensament recorden el Deuteronomi.
48. Èx. 9, 14-16.
49. Èx. 10, 1-2.

ja que si la intervenció especial de Déu en les plagues no hagués passat de produir fenòmens banals que els egipcis veien cada any, no s'explicaria el caràcter èpic que aquesta història va prendre en la tradició d'Israel. En canvi, aquesta manera de redactar posa més de relleu l'aspecte principal d'aquesta història : la providència extraordinària del Senyor del cel i de la terra a favor del poble de la seva elecció.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

ORIGEN DEL CÓDICE OTTOBONIANO LATINO DEL EPTATEUCO

I. PRELIMINARES

Siguiendo un orden cronológico, la primera publicación que, después de Sabatier, apareció sobre la *Vetus Latina* en el *Octateuco,* según nuestros informes, debió de ser la del sabio e infatigable barnabita C. Vercellone.

El 21 de marzo de 1859 dió una memorable conferencia en la Academia Tiberina de Roma, sobre unos fragmentos de la *Versión Itala,*[1] que fué publicada poco después en *Analecta Iuris Pontificii.*

Estos fragmentos no andaban sueltos, sino que eran parte integrante del célebre códice *Ottoboniano* de la *Vulgata.*

Este códice, en sí mismo, no constituía una novedad. Había pertenecido al Cardenal Cervini, y Sirlet, dándole el nombre de *Códice Cerviniano,* le había alabado extraordinariamente, tomando de él no pocas variantes. De la misma manera, fué conocido por Bianchini, que le describió brevemente en su libro.[2] Pero, como observa Vercellone, ni uno ni otro sospecharon que tenía varios fragmentos de la *Vetus Latina.*

Por lo cual, Vercellone no se contentó con darle a conocer desde este punto de vista en la conferencia indicada, sino que le incorporó a su obra,[3] transcribiendo en ella íntegramente los fragmentos de la *Vetus Latina* que contiene. Al pie del *Génesis,* los fragmentos correspondientes al *Génesis.*[4] Y al pie del *Éxodo,* los del *Éxodo.*[5]

Por otra parte, Quentin ha dado a este manuscrito toda la importancia que tiene para la *Vulgata.*

1. *Fragments de la Version Italique (Mémoire lu à l'Académie Tibérine de Rome,* 21 mars 1859), *AIP* (1860), col. 1695 ss., 2159 ss.
2. *Vindiciae Canonicarum Scripturarum,* Roma, 1740, p. XXXVI.
3. *Variae lectiones Vulgatae Bibliorum editionis,* Roma, 1860.
4. *Variae lectiones...,* I, 183-184.
5. *Variae lectiones...,* I, 307-310.

De un lado, no sólo le ha incluído en el elenco general de códices que estudia e incorpora,[6] sino que le ha consagrado tres estudios especiales: uno, de carácter descriptivo,[7] y dos, de carácter crítico en sus relaciones con el grupo teodulfiano[8] y sus afines;[9] y de otro, con el *Turonense* y el *Amiatino*, le ha hecho la piedra angular de su sistema (GAO).[10] Sistema que llevó a la práctica en su edición crítica de la *Vulgata*,[11] habiéndole continuado sus sucesores.[12]

2. ¿Es español el Códice Ottoboniano?

Hemos de decir, ante todo, que en este artículo nos proponemos exclusivamente dilucidar la cuestión de su procedencia. La cual, a nuestro juicio, es claramente hispánica. Siendo de notar que aquí no despojamos a los egipcios de sus galas, para enriquecer a los hebreos; puesto que hasta ahora, que sepamos, nadie reclamó abiertamente derechos de paternidad. El origen del *Ottoboniano* ha sido hasta el presente un misterio, que no se ha tratado de descubrir. La cuestión ni ha sido debatida siquiera.

Bien es verdad que algunos, por inercia, o dejándose llevar simplemente del hecho de hallarse en Italia, le han incluído en el catálogo de códices itálicos;[13] pero no han aducido razón alguna. Los más, sin embargo, o guardan sobre su origen absoluto silencio,[14] o dudan del lugar de su procedencia,[15] o abiertamente confiesan que este lugar nos es desconocido.[16] Höpfl-Gut, por ejemplo, clasifican a los códices de la *Vulgata* por su origen y hacen las siguientes divisiones: 1. *De codicibus italicis* (p. 399-401). 2. *De codicibus hispanicis* (p. 401-402). 3. *De codicibus insularibus* (p. 403).

6. *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, p. 6-8, Roma, 1922.
7. *Mémoire...*, p. 432-438.
8. *Mémoire...*, p. 257-258.
9. *Mémoire...*, p. 401-406.
10. *Mémoire...*, p. 453-456, 465-493.
11. *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem...*, t. I, *Genesis*; t. II, *Exodus et Leviticus*, Roma, 1926 ss.
12. T. III ss., Roma, 1936 ss.
13. R. Cornely - A. Merk, *Introductionis in S. Scripturae libros Compendium*², I, Paris, 1930, n.º 104, p. 193. Prado, *Praelectiones biblicae. Propaedeutica*³, n.º 181, p. 172.
14. A. Vaccari, *Institutiones biblicae*³. *De textu*, nº 116, p. 293. A. Tricot, *Initiation biblique*, p. 391, Paris, 1948. B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, p. 261, Cardiff, 1951.
15. H. Höpfl - B. Gut, *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium*⁴, p. 532, Roma, 1940.
16. H. Quentin, *Mémoire...*, p. 438.

Ahora bien: el *Ottoboniano* no va incluído en el elenco italiano, sino que, fuera de la clasificación anterior, se le coloca bajo el epígrafe: *Codices extra Hiberniam et Angliam scripti.* Pero de modo que sobre su origen no se aporte luz y se acrecienten las dudas; porque, de una parte, el autor pregunta si los códices de esta serie habrán sido escritos en Francia; y, por otra, dice de nuestro manuscrito que «quizá saliese del Monasterio de Bobbio».

Finalmente, por lo que se refiere a Quentin, que es el que mejor ha estudiado el códice, se contenta con decir: «*le lieu d'origine del Ottobonianus est inconnu*». Así, pues, podemos proceder libremente y sin prejuicios. Ni siquiera existe el argumento de prescripción.

Sólo tenemos que advertir que la opinión que ahora sustentamos, si bien sea original, no es nueva en nosotros, puesto que ya la hemos expuesto, aunque fuese brevemente, en otra ocasión.[17] Aquí lo haremos con más amplitud y solidez, tratando de exponer, probar y sistematizar las razones en que nos apoyamos para vincularle a España.

Las cuales son de diverso género y hasta de distinto valor. Entre ellas hay algunas que, por sí solas, aun considerándolas aisladamente, tienen, a nuestro juicio, suficiente valor demostrativo. Otras sólo son de congruencia. Pero lo que no se puede negar es que todas ellas, en su conjunto, forman un argumento de tanta solidez, que no parece posible desconocer su fuerza y substraerse a la convicción que proporcionan.

3. Razones que abogan en favor de su origen hispánico

Como acabamos de decir, son muy complejas y heterogéneas. Pero se pueden clasificar en tres grupos: 1.° De tipo histórico. 2.° De tipo crítico. 3.° De tipo paleográfico.

A) *Razones de tipo histórico*

No son apodícticas. Pero sirven para encuadrar convenientemente los hechos. Para ambientar la cuestión planteada. No valen para demostrar que el *Ottoboniano* tenga que ser precisamente un códice de origen español. Pero sirven para demostrar que, si por otras razones se prueba que lo es, o al menos que quizás lo sea, todo

17. T. Ayuso, *El texto de la Vulgata*, *EB*, 2 (1943), p. 51-54.

encaja perfectamente, porque todo cae dentro del marco histórico más adecuado.

Para lo cual hemos de analizar brevemente una serie de hechos, que conviene no pasar por alto, porque son la base no sólo para el caso del *Ottoboniano*, sino del *Lugdunense*, y de otros casos análogos ; es decir : siempre que se trate de incorporar nuevos códices al acervo español, sobre todo a lo largo del siglo VII y VIII.

Los hechos son los siguientes :

1. España en esta época gozó de una situación privilegiada. La grandeza de la Iglesia Visigótica española cada vez resulta más indiscutible a la luz de la crítica moderna. La medida de esta grandeza no la da tanto una sola figura aislada, por extraordinaria que sea, al estilo de S. Isidoro de Sevilla, como las diversas escuelas que florecieron en distintas ciudades de la Península, como Sevilla, Toledo, Zaragoza, etc., y la enorme cantidad de obispos y clérigos escritores que de ella salieron entonces. Por otra parte, esta situación aparece tanto más espléndida cuanto mayor es el contraste que ofrece con la situación deplorable de otros países.

2. La actividad literaria española de entonces giró muy especialmente en torno a las Sagradas Escrituras.

Y esto no sólo en cuanto a la Apologética y en la Exégesis, como puede verse en obras de S. Isidoro y de S. Julián de Toledo, sino en torno a lo que hoy se llama *Crítica Textual*. Los monasterios españoles de entonces fueron una colmena laboriosa, donde los copistas se afanaban por escribir, ilustrar y miniar las Sagradas Escrituras. En efecto, sobre este punto constan los detalles siguientes :

a) S. Isidoro llevó a cabo una nueva edición recensional de la Vulgata. Hizo además varios Prólogos para ella, encabezando distintos libros. Esta edición se transmitió en los códices de aquella época.[18]

b) Hay indicios de que unos años más tarde, concretamente en la Era hispánica 690, o sea el año 652, reinando Recesvinto, se llevó a cabo una nueva edición bíblica, en la cual se mezclaban elementos de las ediciones de S. Peregrino y S. Isidoro, con otros que su autor anónimo pudo recoger.

18. Cf. T. AYUSO, serie de artículos de *CEVE*. Especialmente : *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, *EB*, 4 (1945), p. 35-41. ÍD., *Los elementos extrabíblicos de los Reyes*, *EB*, 4 (1945), p. 260-267. ÍD., *Los elementos extrabíblicos de los Par. Esdr. Tob. Judith y Ester*, *EB*, 5 (1946), p. 6-13, 16-18, 19-23. ÍD., *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, *EB*, 6 (1947), p. 189-192, 206-207, 213-216, 217-220. ÍD., *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, *EB*, 6 (1947), p. 350-352, 371-374. ÍD., *Los elementos extrabíblicos de los Macabeos*, *EB*, 7 (1948), p. 148-155, 157-159.

Esta edición, que se supone, de una parte, en los colofones de un *Cronicón* publicado en ese año, como se ve en las *Biblias de Calahorra y de S. Millán*, y, de otra, en el análisis de los elementos extrabíblicos de varios manuscritos españoles, ha quedado bautizada con el nombre de *Arquetipo de Conjunción*.[19]

c) Veinte años después, o sea el año 672, reinando Wamba, debió de volverse a hacer otra, como parece deducirse de un nuevo colofón del códice *Emilianense*.[20]

d) A pesar de tantas devastaciones de todo género como arruinaron el acervo documental hispánico, todavía quedan huellas suficientes que nos hablan de la actividad literaria de aquel siglo. Se conservan varios códices, o fragmentos, que se remontan a él. En cuanto a la Biblia, baste recordar las partes correspondientes del *Palimpsesto de León*,[21] del *Palimpsesto del Escorial*[22] y del *Ovetense*, de que habla A. de Morales.[23] A los cuales quizá haya que añadir los *Fragmentos Toledanos*.[24]

e) Más importante aún que lo que se conserva dentro de España es lo que se conserva fuera de ella, habiendo tenido en España su origen por aquella época. La crítica moderna, no española, por cierto, ha ido restituyendo a España, por diversos caminos, los códices siguientes : el Ms. *Vaticano-Guelferbitano*,[25] el famoso *Pentateuco de S. Gaciano de Tours*[26] y los *Fragmentos de Freising*.[27]

f) Además de lo que se conserva, es preciso tener en cuenta aquello que se ha perdido, siempre que se pueda demostrar que se ha perdido. Lo cual puede constar, no sólo por documentos que así lo atestigüen, sino por exigencias críticas de aquello que hoy existe.

He aquí algunos casos :

1.° Por razones paleográficas, Quentin deduce que el arquetipo inmediato que copiaba el amanuense del *Toledano* era un códice uncial del siglo VIII.[28] Y, confirmando esta idea desde otro punto de vista, por razones críticas hemos podido comprobar que este arque-

19. Cf. T. AYUSO, *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, *EB*, 2 (1943), p. 166-170. Véase serie de artículos citados antes.
20. Cf. T. AYUSO, *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, *EB*, 2 (1943), p. 171-172.
21. Puede verse su descripción en T. AYUSO, *La Vetus Latina Hispana*, t. I. *Prolegómenos*, p. 348, n.° 5.
22. Véase su descripción en *La Vetus Latina Hispana*, t. I, p. 349-350, n.° 9.
23. Cf. *La Vetus Latina Hispana*, t. I, p. 350, n.° 10.
24. Cf. *La Vetus Latina Hispana*, t. I, p. 348, n.° 3.
25. Cf. *La Vetus Latina Hispana*, t. I, p. 347, n.° 1.
26. Cf. *La Vetus Latina Hispana*, t. I, p. 347-348, n.° 2.
27. Cf. *La Vetus Latina Hispana*, t. I, p. 348, n.° 4.
28. *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, p. 317.

tipo no sólo pertenecía al siglo VII, sino que era probablemente la misma edición de S. Isidoro.[29]

2.° En el *F. 144 r. a.* de la actual Biblia de Quisio,[30] que se conserva en la R. Academia de la Historia, al acabar el A. T., hay un colofón que dice: *Per Quisium monachum sancti Emiliani sub era DCC.* Y más adelante, *F. 220 v. b.*, se lee de nuevo: *sub era DCCII per Q.* Es decir: que el copista del manuscrito actual, perteneciente al siglo X, transcribe un códice del siglo VII, que había escrito Quisio en este siglo, de modo que el año 662 acabase el Antiguo Testamento y el año 664 anduviese todavía por las Epístolas de San Pablo.[31]

3.° El abad Salmon, en su magnífica monografía sobre el *Leccionario de Luxeuil,*[32] ha podido probar la influencia de viejos arquetipos hispánicos en diversas facetas de la liturgia galicana. Códices españoles que, sobre todo en el siglo VII, cuando el apogeo visigótico era mayor, pasaron al suelo francés, llegando muy lejos de España. Uno de ellos debió de ser el arquetipo remoto del *Leccionario de Luxeuil.*

4.° Hoy no se puede negar que Teodulfo, godo español, hizo en Francia una recensión bíblica, a base de arquetipos hispánicos, de carácter, sobre todo, isidoriano. Supone, pues, su recensión, viejos códices españoles del siglo VII, hoy perdidos.[33]

5.° Existen en Montecasino una serie de códices escritos allí en los siglos X-XI, que son de arquetipo español mucho más arcaico.[34] Este arquetipo quizá se remonte al siglo VII.

Todo lo cual, como se ve, es suficiente para que quede bien probada la afirmación de que la España del siglo VII gozó de una situación privilegiada, siendo sus monasterios una colmena laboriosa, donde los copistas se afanaban por escribir, ilustrar y miniar las Sagradas Escrituras.

3. Finalmente, junto a los hechos anteriores es preciso dejar bien sentado otro de no menos importancia. Esta privilegiada si-

29. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata, EB,* 2 (1943), p. 150-177. *Los elementos extrabíblicos de los Reyes, EB,* 4 (1945), p. 278 ss., etc. Cf. artículos citados de la serie *CEVE.*

30. Cf. T. AYUSO, *La Vetus Latina Hispana,* t. I, p. 356, n.° 24.

31. Cf. T. AYUSO, *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales, EB,* 6 (1947), p. 201-202.

32. *Le Lectionnaire de Luxeuil, CBL,* 7, Roma, 1944. Véase su descripción en *La Vetus Latina Hispana,* t. I, p. 350, n.° 11.

33. Sobre la recensión teodulfiana, cf. QUENTIN, *Mémoire...,* p. 249-266. T. AYUSO, en los artículos de *CEVE.* Véase la descripción de estos códices en *La Vetus Latina Hispana,* t. I, p. 361-363, n.° 48-55.

34. Cf. QUENTIN, *Mémoire...,* p. 361 ss. *BSLVV,* 5, p. IX y XIV. Puede verse su descripción en *La Vetus Latina Hispana,* t. I, p. 363-364, n.° 59-62.

tuación española no quedó en su espléndido aislamiento, sino que salió al exterior y fué irradiando su luz en muchos países.

Monjes y libros españoles fueron a parar a Italia, Francia, Alemania y otros lugares de Europa. Limitándonos a los códices, por lo que a Francia se refiere, baste recordar el celebérrimo *Pentateuco de San Gaciano de Tours* ; en cuanto a Alemania, nos parece suficiente con citar los *Fragmentos de Freising*, de una parte, y, de otra, los que se conservan en la Biblioteca ducal de Wolfenbütel ; y en cuanto a Italia, puede traerse a colación el *Vaticano-Guelferbitano*,[35] al que, andando los años, habían de acompañar la Biblia de Ripoll,[36] la famosa *Biblia de Danila*, que se guarda en el monasterio de la Cava,[37] y los perdidos códices de Montecasino, padres de varios de los actuales.

Ésta es, en resumen, la perspectiva histórica que ofrece España en aquella edad. Ahora bien : dentro de este marco puede encuadrarse perfectamente el *Ottoboniano*. Él y su arquetipo. Porque, como es sabido, ciertos errores de lectura, que existen en el códice actual, arguyen que el copista tenía ante los ojos un códice más arcaico, en el cual no había separación alguna entre las palabras.[38] Es decir : que su arquetipo directo era probablemente un códice uncial.

B) *Razones de tipo crítico*

Son varias, que analizaremos brevemente a continuación.

1.ª *La índole general del códice.*

Se trata de un manuscrito que, con el texto de la *Vulgata*, tiene mezclado parte del texto de la *Vetus Latina*. Ahora bien : esta *amalgama* de la *Vetus Latina-Vulgata* es una nota típicamente española. La cual se presenta de tres modos :

a) Incluyendo libros enteros de la *Vetus Latina* en los Códices de la *Vulgata*, como hacen el *Complutense, Cavense, Legionense*², *Burgense, Rodense, Oscense, Legionense*³, etc.

b) Incluyendo sólo partes sueltas, perícopes o versículos, tomados de la *Vetus Latina*, e incrustados en el texto de la *Vulgata*,[39] como los varios casos indicados por Quentin en el *Toledano*,[40] el final

35. Cf. *La Vetus Latina Hispana*, t. I, p. 347, n.º 1.
36. Cf. *La Vetus Latina Hispana*, t. I, p. 366, n.º 73.
37. Cf. *La Vetus Latina Hispana*, t. I, p. 351, n.º 13.
38. *Mémoire...*, p. 435.
39. T. Ayuso, *La Vetus Latina Hispana*, p. 401 ss.
40. H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du Texte de la Vulgate*, p. 316-319.

de *Josué*,[41] las interpolaciones al libro de los *Reyes*,[42] las interpolaciones al libro de los *Proverbios*,[43] *el Comma Ioanneum*,[44] etc.

c) Incluyendo *Sumarios*, y otros elementos extrabíblicos, tomados de la *Vetus Latina*, como hacen el *Turonense, Burgense, Legionense*[2], etc., anteponiéndolos a los libros de la *Vulgata*.

Los tres casos ocurren con mucha frecuencia en los códices españoles, constituyendo una característica muy determinada, que suele distinguirles de los demás.

Por consiguiente, como el *Ottoboniano* presenta estas mismas características, por lo que a este aspecto se refiere, parece poderse deducir que tiene cierta peculiaridad hispánica.

2.ª *Su condición de ser quizá un Eptateuco.*

Quentin afirma con reservas : «*L'Ottobonianus était probablement un Octateuque*».[45] ¿Por qué un Octateuco? La afirmación, aun suavizada con el *probablement*, es gratuita. El *Ottoboniano*, tal como ha llegado a nosotros, acaba en *Iud. 13, 20.* Y ni los cuadernos ni otra razón crítica o paleográfica alguna exige que tuviese el libro de *Ruth*. *De hecho,* tal como ha llegado a nosotros, es un *Eptateuco* incompleto.

Ahora bien : este detalle, aunque parezca insignificante, puede ser altamente revelador. Porque, a nuestro juicio, el *Eptateuco* constituye una nota típicamente española.

Hay vestigios suficientes para probar que en España era de uso corriente una colección eptática.[46]

Lo cual se prueba de dos maneras : enfocando directamente al *Eptateuco* y enfocando al libro de *Ruth*.

Si miramos al libro de *Ruth*, se ve que este libro en varios códices españoles se diferencia notablemente de los anteriores.

El *Eptateuco* tiene Sumarios ; *Ruth* no.

El *Eptateuco* tiene división de capítulos ; *Ruth* no.

El *Eptateuco* tiene notas marginales de la *Vetus Latina* ; *Ruth* no.

La diferencia es manifiesta.

Por otra parte, en varios códices hay una nota, apéndice al Prólogo que tienen a *Ruth*, en la que, desglosando a este libro del

41. T. Ayuso, *Los elementos extrabíblicos del Octateuco, EB*, 4 (1945), p. 54-58.
42. R. Weber, *Interpolations du livre de Samuel dans les Mss. de la Vulgate, MGMI*, p. 19-39.
43. D. de Bruyne, *Études sur les origines de la Vulgate en Espagne, RBE*, 21 (1947), p. 223.
44. T. Ayuso, *Nuevo estudio sobre el «Comma Ioanneum», B*, 28 (1947), p. 227-235. Id., *B*, 28 (1947), p. 99-112.
45. *Mémoire...*, p. 432.
46. Cf. T. Ayuso, *Los elementos extrabíblicos del Octateuco, EB*, 4 (1945), p. 51-54.

Eptateuco, se atrae hacia los libros de los *Reyes* : «*Librum Ruth et primum Regum scripsit Samuhel. Secundum scripsit David. Tercium quoque et quartum edidit Ihcremias*».

Finalmente, después de un colofón a los siete primeros libros, a *Ruth* se le desplaza de la colección y se le da un colofón propio : «*Explicit liber Ruth secundum hebreum*».

Todo esto prueba que, al menos en una edición recensional española, *Ruth* no pertenecía al *Octateuco*. O mejor dicho : que el *Octateuco* en esa recensión no existía, por lo mismo que la colección no incluía a *Ruth*.

Por otra parte, conservamos en España documentos que nos hablan expresamente de un *Eptateuco*.

1.° Al terminar los capítulos del libro de los *Jueces* hay varios códices que dicen : *Expliciunt capitula Eptatici de septem libris*. Nótese la redundancia. Ella nos evita toda confusión posible. Los capítulos se hicieron, pues, no para un *Octateuco*, sino para un *Eptateuco*. Y el examen de *Ruth* nos prueba que, de hecho, este libro quedó eliminado.

2.° Esta dualidad, *Eptateuco-Ruth*, no sólo aparece en el colofón de los capítulos, sino en el colofón del mismo libro : «*Explicit Eptatici et Ruth feliciter*».

No hay, pues, duda posible. En España corría un *Eptateuco*, y *Ruth* estaba separado de él.

Si, pues, el *Ottoboniano* es, como parece, un *Eptateuco*, habrá que reconocerse en él otra afinidad hispánica muy característica.

3.° *El parentesco que tiene el texto de la* Vetus Latina *del* Ottoboniano *con el texto de la* Vetus Latina Hispana.

La afinidad que existe en el texto correspondiente a la *Vetus Latina* del *Ottoboniano* con el texto de la *Vetus Latina Hispana*, tal como aparece en las notas marginales del grupo *peregriniano*, representado por el *Legionense* y las *Biblias románicas de San Isidoro, Calahorra y San Millán*, es manifiesta, si bien ambos textos no pertenezcan a la misma recensión.

He aquí, por vía de ejemplo, algunos casos tomados del *Éxodo*. Siendo de notar que los tres primeros corresponden, dentro de las notas marginales, a la serie encabezada por la sigla *LXX*, y los dos últimos a la serie encabezada por la sigla *GR*.

	VLH	*OTTOB*
Ex. 16, 31 :	tamquam intrita in melle.	tamquam intrita in melle.
Ex. 16, 33 :	vas aureum unum.	vas aureum.
Ex. 16, 35 :	In parte terre Fenicum.	In partem terre Phoenicum.

Éx. 23, 18: Sanguinem immolationis mee sed nec dormiet adeps diei festi mei usque in mane.	Sanguinem inmolationis meae neque dormiet adeps diei solempnis mei usque in mane.
Éx. 24, 8 : Quod disposuit Dominus ad vos omnium verborum horum.	Quem disposuit Dominus ad vos omnium verborum horum.

4.° *La afinidad que el Ottoboniano tiene en su texto de la* Vulgata *con la* Vulgata Hispana.

Hay varios casos en que *Ottob* va solo con los códices españoles contra los demás. He aquí algunos ejemplos, unos de ortografía y otros de variantes reales :

Gén. 1, 21 : *adque* Ottob Cav Compl. (solos).
atque los demás.
Gén. 18, 13 : *vero* Ottob Cav Emil Ros A4 (+pocos).
vere los demás.
Éx. 2, 24 : *Abr.* + *et* Ottob Tur* Cav Leg² Av (solos).
— *et* los demás.
Lev. 5, 2 : *delinquid* Ottob Cav To Leg Burg Emil Cal Ler A4 Ri (+pocos).
delinquit los demás.
Num. 6, 2 : *fecerit* Ottob Tur To Cal Emil Av (+pocos).
fecerint los demás.
Deut. 2, 1 : *circumibimus* Ottob Leg Burg^c Hub (solos).
circuivimus, circuimus, etc., los demás.
Ios. 2, 1 : *aput* Ottob Cav To Compl Burg A2 Hub Sessor (solos).
apud los demás.
Ios. 2, 12 : *domu* Ottob Lugd Leg* (+2) solos.
domo los demás.
Ios. 2, 14 : *in morte* Ottob Cav Burg Ros Av (+pocos).
in mortem los demás.
Iud. 2, 17 : *facere* Ottob Cav Co Burg (+pocos).
: *fecere* los demás.

5.° *La afinidad especial que tiene* Ottob *con el grupo teodulfiano.*

Quentin ha probado suficientemente[47] la relación estrecha que *Ottob* tiene con el grupo de manuscritos que nos ha retransmitido la recensión teodulfiana. Ahora bien : esta relación puede constituir otro indicio del origen español del *Ottob.* Porque Teodulfo era un godo español, y, según parece, los códices que usó debieron de ser sobre todo españoles. No sólo se pide, *ex natura rei,* dada su formación y el amor que nunca perdió a su tierra, hasta el punto de

47. *Mémoire...,* p. 257 ss.

llevar a Francia monjes de su país, sino que se puede probar *a posteriori* por varios argumentos.

a) De hecho, usó códices isidorianos, de los cuales tomó varios prólogos y el Canon bíblico, con la división «*per Ordines*».

b) Usó códices españoles, cuyo influjo se ha dejado sentir palpablemente en la misma ornamentación de los Cánones, encuadrados en arcos de herradura como nuestros manuscritos visigóticos.[48]

Por lo cual, si por una parte tenemos que los códices que usó Teodulfo fueron preferentemente españoles, y por otra que *Ottob* o uno de sus códices gemelos, hubo de ser el arquetipo principal de la recensión teodulfiana, parece lógico concluir que *Ottob* haya de ser un códice de origen hispánico.

C) *Razones de tipo paleográfico*

Son dos: la afinidad con la ortografía hispánica y el nombre del escritor.

1.ª *Afinidad con la ortografía hispánica.*

Es un hecho, que hoy parece ser admitido por todos, que la paleografía hispánica suele tener unas modalidades muy típicas. Las estudió extensamente Upson-Clark.[49] Las principales son las siguientes:

B por *P*. Ex. gr.: *abtare, adobtare, obtare, babtizare, cabtivitas, obtime, scribsit, subplantare,* etc.

Confusión de la *B* y la *V*. La cual tiene una doble manifestación:

B por *V*. Ex. gr.: *bocaverunt, boluerit, perseberare, bere, nobitate,* etc.
V por *B*. Ex. gr.: *devemus, lavor, sivi,* etc.

Confusión de la *C* y la *Q*. La cual tiene, asimismo, una manifestación doble:

C por *Q*. Ex. gr.: *corum, inicos, cotidianum, condam, locuntur, secuntur,* etc.
Q por *C*. Ex. gr.: *quum, quur, quoartatur, loquutus, sequutus, persequutionem, inquoatam.*

Confusión de la *C* y la *H*. La cual tiene otra doble manifestación:

48. Cf. H. QUENTIN, *Mémoire...*, p. 259 ss.
49. *Collectanea Hispanica*, p. 100 ss.

C por *H.* Ex. gr. : *mici, nicil, nicilominus, antiocia, pulcrum, sepulcrum,* etc.
H por *C.* Ex. gr. : *inimihi, amihi,* etc.
C por *T.* Ex. gr. : *sapiencia, locucio, profecia, sciencia, tercio,* etc.

Confusión de la *D* y la *T.* La cual vuelve a manifestarse de doble manera :

D por *T.* Ex. gr. : *ad, adque, adtamen, aud, semedipsis, inquid, delinquid, reliquid, dereliquid, capud, quodquod* (por *quotquot*), etc.
T por *D.* Ex. gr. : *aput, illut, aliut, istut,* etc.
F por *Ph.* Ex. gr. : *Eufrates, Farao, profetia, fenicum,* etc.
G por *C.* Ex. gr. : *aguas, iugundum, eglesiis, conlogavit, grassitudo, agus, agutus.*
H añadida : *a)* Al principio : *ha, hac, hante, hubi, hut, hostium, hostendit, hactus,* etc.
b) En medio : *Ihesus, Iherico, Iherusalem, Samuhel, Iheremias, Ihonatas, Ihordanes, Sahul,* etc.
H omitida : *a)* Al principio : *abeo.*
b) En medio: *traebat, detraet, depreendimus, compreendit,* etc.
K por *C.* Ex. gr. : *Karus, Karissimus, karitas.*
M por *N.* Ex. gr. : *Volumptas, contemtus, forsitam, tamquam, venumdati,* etc.

Éstas son las principales.

Claro es que no todas tienen el mismo valor. Algunas de ellas se usan por doquier en la latinidad decadente. Pero no cabe duda de que en España tienen relieve especial.

Lo aclaran unos ejemplos de los más importantes.

1.° La fácil confusión de la *B* y la *V.* Es común a toda la latinidad de la época. Pero en España de un modo especialísimo, perdurando incluso hasta nuestros días, ya que en el uso corriente apenas distinguen los españoles la pronunciación de la *b* y la *v,* de donde surgió la célebre leyenda : «*Hispani, quibus vivere bibere est*».

2.° El cambio de la *D* por *T.* Explicable fácilmente en España, siendo el país donde el tránsito se ha verificado de un modo constante, a medida que fué tomando cuerpo su lengua :

veri*t*a*t*e	ver*d*a*d*
pie*t*a*t*e	pie*d*a*d*
vir*t*u*t*e	vir*t*u*d*
Ma*t*ri*t*um	Ma*d*ri*d*

3.° El cambio de la *G* por *C* o *Q*. Sucede lo mismo. Sólo en España sucede este fenómeno con frecuencia extraordinaria.

He aquí multitud de casos, tomados al azar :

aqua	agua	ficatum	hígado
ecclesia	iglesia	facio	hago
persequi	perseguir	iaceo	yazgo
crassa	grasa	sequor	sigo
acutus	agudo	dico	digo
acus	aguja	placuit	plugo
succus	jugo	lacus	lago
iocare	jugar	umbilicus	ombligo
iocus	juego	secco	siego
ficus	higo	seccare	segar, *etc.*
manicae	mangas		

4.° La *h* inicial. Sólo, quizá en España, ha quedado de un modo sistemático en multitud de palabras. Lo cual se ve mejor por contraposición a otras lenguas latinas, como el italiano y el francés He aquí algunos ejemplos :

a) Está, ante todo, la serie de palabras derivadas de *f* inicial latina, que son innumerables. Ex. gr. :

facere	hacer	fare	faire
fascis	haz	fascio	faisceau
fel	hiel	felle	fiel
ficus	higo	fico	figue
filius	hijo	figlio	fils
folia	hoja	foglia	feuille
ferrum	hierro	ferro	fer
frater, germanus	hermano	fratello	frère

b) Y multitud de palabras de diversa procedencia. Ex. gr. :

gelu	hielo	ghiaccio	glacé, gelée
ferire	herir	ferire	blesser
putor (foetor)	hedor	puzzo, puzza	puanteur
hodie	hoy	oggi	aujourd'hui
est, adest, habet	hay	a, c'e	a, c'est
fuit, adfuit, habuit	hubo	ebbe	eut, *etc.*

Todo este conjunto es impresionante. Y el conjunto es lo que importa. Casos aislados se dan en la mayor parte de los códices.

Pero cuando de un modo constante se ofrece esta grafía, suele admitirse que obedece al influjo español.[50]

Pues bien : si a la luz de esta regla examinamos ahora el *Ottoboniano,* veremos que por su grafía parece uno de los códices más típicamente hispánicos. He aquí algún ejemplo :

B por *V* : surrexit rex *nobus.* Hic *bere* Dominus, y así : *lebata, circumibimus, praebaluit, adiubavit, bultis serbaretur, noberunt, primitiborum, obem,* etc.
V por *B* : *Reduplicavis, vases, inauravis, candelavro, davit, intravis, tavernaculum, lavorandum, miravilia,* etc.
B por *P* : *subportatoria, parobsides, subpositoria, subpones.*
F por *Ph* : *Farao, profetia, Eufrates.*
+ *H* : inicial : *Herit, hostium, holocaustomata, Hur.*
medial : *Isrhael, Ihesus, evhaeorum, amorrhaeos, cethaeos.*
– *H* : *ebraica, umerum, eremo,* etc.
D por *T* : *adque, inquid, adtende, adpositus, delinquid, adtulerunt, adstabat.*
T por *D* : *illut, aput.*
K por *C* : *kp* = *Kaput* o *Kapitulum.*

A lo cual puede añadirse la manera de escribir algunos nombres, como *Sarra,* y la forma del pronombre *hii.*

2.ª *El nombre del escritor.*

En el *F. 112 v.,* a continuación del *Explicit* del *Exodo,* se lee la plegaria siguiente : «*Orate pro me Dominico presbitero scriptore*».

Lo escribió, pues, un copista llamado Domingo. Ahora bien : sin extremar las cosas, hasta el punto de decir que sólo por esto se pueda deducir su origen hispánico, sí hemos de decir que tal nombre encaja perfectamente en nuestra Península, en la cual, según creemos, tal nombre era de uso mucho más corriente que en los demás países.

He aquí algunos datos. Para un caso que haya fuera, como el fragmento del *Leccionario* de Munich (Clm 19126), atribuído al amanuense *Dominicus* de Tegernsee, del siglo VIII, en España se repiten con frecuencia.[51]

Ms. 56 Acad. Hist. s. X : Colofón : «*Dominicus* scriptor memorare».
Ms. & I 3, Escor. s. XI (1047) : *Dominicus* presbyter.
Ms. Add. 11695, Brit. Mus., Lond. s. XI (a. 1091) : *Dominicus.*

50. Así, por ejemplo, A. WILMART, *Le Lectionnaire d'Aniane, RM,* 13 (1923), p. 40-53. P. SALMON, *Le Lectionnaire de Luxeuil,* p. LII s. T. AYUSO, *La Biblia de Calahorra, EB,* 1 (1942), p. 261 ss. *La Biblia de Calatayud, U,* 22 (1945), p. 12 ss. *La Biblia de Oña,* p. 48 ss., etc.
51. Cf. A. DOLD, *Die im Codex Vat. Reg. Lat. 9...* (*T. A.,* 35). Beuron, 1944.
52. Así *apud* UPSON-CLARK, *Coll. Hisp.,* p. 66.

Leccionario de Calahorra : Colofón : «... Et *Dominicus*».[53]
Ms. Arch. 4. Silos, s. XI : Escrito por orden de *Dominicus,* Abad del Monasterio de S. Prudencio.

Por otra parte se puede notar lo siguiente : En el Martirologio Romano se registran cuatro *Dominicus per diversa loca.* Sólo en España, en cambio, hay otros tantos :

Santo Domingo de Silos.
Santo Domingo de la Calzada.
Santo Domingo de Guzmán.
Santo Domingo del Val.

Por consiguiente, si bien sólo del nombre no se puede deducir una conclusión cierta, es preciso confesar que este Domingo, copista del *Ottoboniano,* encaja perfectamente en el onomástico español.

4. Conclusión

Como resumen de todo lo que antecede podemos decir lo siguiente:
Dado que el origen del *Ottoboniano* nos es desconocido, quizá algunas de las razones expuestas, aun considerándolas aisladamente, tengan ya de sí suficiente fuerza para probar la hipótesis que venimos defendiendo. Lo que no se puede negar, según creemos, es que todas juntas, por lo mismo que se apoyan mutuamente, formen un argumento solidísimo, que nos permita sostener con garantía de acierto el origen español del códice *Ottoboniano.*

53. Cf. T. Ayuso, *La Biblia de Calahorra, EB,* 1 (1942), p. 269. Id., *Un Scriptorium español desconocido, SCR,* 2 (1948), p. 9-11. J. Leclercq, *Textes et Manuscrits de quelques Bibliothèques d'Espagne, HS,* 2 (1949), p. 17.

W. F. ALBRIGHT

NOTES ON AMMONITE HISTORY

Our knowledge of the Ammonites has been greatly increased by recent discoveries. Nelson Glueck's archaeological survey of the region east of Gilead proper, from east of the north end of the Dead Sea to the Yarmuk River, has provided full information about Bronze and Iron Age sites in the territory occupied by the Ammonite state, as well as about adjacent areas which were sometimes included under the latter's sway.[1] Accidental archaeological finds, mainly of tombs, at ʿAmmân itself and in this general region have yielded much data about the burial customs and pottery of the Ammonites.[2] Statues, statuettes, and seals, some of them inscribed, have added their quota to our knowledge.[3] Renewed study of previously known literary and documentary sources, in the light of our enlarged perspective of today, has given us a much clearer idea of the political history of Ammon in the Iron Age.[4] And, finally, the Gerza Papyri and other finds hint at the development of political life in Ammon in the sixth-third centuries B.C.[5]

1. Cf. especially N. Glueck, *BASOR*, 68 (1937), 13-21; *AASOR*, xviii-xix (1939), 151-251; *The Other Side of the Jordan* (New Haven, 1940), 139 ff.; M. Noth, *ZDPV*, 58 (1935), 230 ff.; *PJB*, 37 (1941), 50 ff.

2. Cf. W. F. Albright, *American Journal of Archaeology*, xxxvi (1932), 295-306); Lankester Harding, E. Henschel-Simon, and G. R. Driver, *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, xi (1944), 67-82 (the seal from the tomb near ʿAmman should be read ʿ*L Y Š*ʿ, not '*LTŠ*ʿ; the name is '*Elîšaʿ*'); L. Harding, *QDAP*, xiii (1948), 92-102; *QDAP* xiv (1950), 44 ff. and pls. xiii-xvii (the tomb dates from the sixth or early fifth century and is thus unique, since this period has hitherto been very badly represented).

3. Cf. especially L. Harding, *Illustrated London News*, Sept, 3, 1949, p. 351; *ILN*, Feb. 18, 1950, pp. 266 f.; A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Seals* (London, 1950), Nos. 27, 35, 36, 40).

4. Cf. H. L. Ginsberg, «Judah and the Transjordan States from 734 to 582, B.C.E.» (*Alexander Marx Jubilee Volume*, New York, 1950, pp. 347-368).

5. Cf. especially L. H. Vincent, *RB*, 1920, 161-202, and H. Gressmann, *Die ammonitischen Tobiaden*, Berlin, 1921 (*Sitz. Berl. Akad. Wiss.*). On Tobiah and his

In this brief paper it will naturally be impossible even to sketch the present stage of our knowledge in any detail — this would require a monograph of two or three hundred pages. I shall limit myself to some general observations about the early history of the Ammonites and to a discussion of some recently discovered Ammonite inscriptions, chiefly on seals.

Unlike the two other Transjordan states to the south, Moab and Edom, Ammon had no clearly demarked geographical territory, but clung rather insecurely to the edge of the Sown, between the rolling hills of Gilead and the Syrian Desert. But for the great natural strength of the capital, Rabbath-ammon, and the extreme fertility of the valley of the upper Jabbok River, it is very unlikely that such a state could have come into existence, much less have maintained itself. More than any other Syrian state, Ammon was dependent on caravan trade for its continued prosperity. We find, accordingly, that the Ammonites remained at all times in close touch with the desert and that their social organization was essentially of the nomadic type (at least in part) as late as the seventh century B.C.

It is, therefore, scarcely surprising that Ammon does not appear to have developed beyond a very small tribal nucleus, presumably settled around its later capital from Middle Bronze times on,[6] until the eleventh century B.C. Neither the thirteenth-century Song of Miriam[7] nor the (probably) early twelfth-century Oracles of Balaam[8] mentions Ammon at all, though both Edom and Moab appear prominently in both poems. Ammon is not mentioned in any historically significant context until the early eleventh century B.C., when the Ammonites embarked on an aggressive policy which was only checked by the victories of Jephthah. Under the leadership of Saul, the Israelites beat back the Ammonites again a

relations with Arabia see also A. ALT, *PJB*, 27 (1931), 70 ff., and my observations in the article «Dedan», in *Geschichte und Altes Testament* (A. ALT Festschrift), Tübingen, 1953, p. 4.

6. There can be no question that tombs and settlements in the Ẕerqa Valley around ʿAmmân go back to the Early and Middle Bronze Ages; occasional sherds suggest that the citadel of ʿAmmân was itself occupied in the Middle Bronze. The name is a hypocoristicon of a longer personal name beginning with the element *ʿammu*, which was very common in the first centuries of the second millennium B.C. The correct name appears regularly as *Bêt-ʿammân* in the Assyrian inscriptions, with the corresponding gentilic *Benê ʿAmmôn* in the Hebrew Bible.

7. On this date see provisionally my remarks in *Studies in Old Testament Prophecy* (*T. H. Robinson Volume*, Edinburgh, 1950), p. 5; (*Pelican*) *Archaeology of Palestine* (Middlesex, 1949), 232 f.; a study of the Song of Miriam is planned for the *Bulletin of the John Rylands Library*, while a more detailed treatment of the text is planned by F.M. Cross, Jr., and D.N. Freedman.

8. See *Journal of Biblical Literature*, LXIII (1944), 207-233; *Hebrew Union College Annual*, XXIII, i (Cincinnati, 1950-51), 10, n. 24. While I originally dated it in the thirteenth century, I hace grown increasingly convinced that it was composed about the beginning of the tweltfh.

generation or two later, and still later the Ammonite king, Nahash, made common cause with David against the house of Saul. But the Ammonite state was still expanding, as is evident from the fact that Nahash's son, Hanun, challenged David to a war when the latter was well established as king of all Israel. This expansion can be understood only in the light of the fact that camel caravans were already bringing the products of Arabia into Syria and Palestine and that the Ammonites controlled a substantial part of the caravan routes from the desert.[9]

Under the Divided Monarchy of Israel Ammon was probably a vassal either of Israel or of Damascus most of the time, until the Assyrian conquest of Israel in 733-721 and of Damascus in 732. Then began a rapid rise of Ammon, which became the most important state of Transjordan in the seventh and sixth centuries B.C. and continued to be more important than its southern neighbors through the Achaemenian and Lagide periods. The new significance of Ammon is illustrated by tomb-groups, statues, and seals from the seventh-sixth centuries B.C.

An assyrianizing seal bearing the name of «Adonî-pillet, servant of 'Ammî-nadab» has long been known.[10] Representation and script point to the seventh century, and since the second name in all such formulae belongs to the reigning prince (whose «slave» the official or other magnate who owned the seal was considered to be by a very ancient legal fiction),[11] it has long been recognized that the prince in question was the Amminadbi who was king of Ammon at the beginning of the reign of Asshûrbânapli (cir. 661 B.C.). This is now confirmed by a recently discovered seal of «Adonî-nûr[12] servant of 'Ammî-nadab», belonging to the same period and hence referring to the same king.[13] In the same tomb was found a seal of a certain *ŠB'L*. biblican *Šebû'ēl* or *Šûbā'ēl*, and another with the inscription «Belonging to Menaḥḥem (Menahem) servant of Yinḥam (or

9. Cf. my *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore, 1942), 132 f. and references. On the date of the introduction of camels on a large scale see R. WALZ, *ZDMG*, 101 (1951), 29-51.

10. Cf. C. C. TORREY, *AASOR*, II-III, 103-105.

11. That the formula «A servant of B» on Northwest-Semitic seals always refers to the reigning prince has been demonstrated by Clermont-Ganneau, Kautzsch, Lidzbarski, Torrey, and myself; see *JBL*, LI (1932), 79 f., and A. BERGMAN in *JBL* LV (1936), 221-226. We owe recognition of the legal fiction which was involved here to A. ALT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (Leipzig, 1930), 34, n. 35, 48, n. 16, etc.

12. That the second element should be read *nûr*, not *nēr*, follows from a long series of names containing this element, from the third millennium (*Nûr-Dagan*, *Aḫu-nûri*, etc.) to the first centuries. A.D. (E. LITTMANN, *Safaitic Inscriptions*, Leyden, 1943, 329b, on the Safaitic and early Arabic names *Nûr*, *Dhû n-Nûr*); *Nûr* occurs in the Sûdjîn inscription from the middle of the eighth century B.C. as name of the *paredros* of Shamash.

13. HARDING in the *Illustrated London News*, Sept. 3, 1949, p. 351.

Yanḥam)».[14] Characteristic of the script of these seals is the square or rhomboid ʿ*ayin* and the *ḥeth* with only one bar, as well as other peculiarities which at once identify other seals as being Ammonite of this period or at least as coming from the same milieu and time. Among these are a conoid seal bought in Cairo, with the inscription «Belonging to Abyeḥî daughter of Yinḥam»,[15] and two seals from Ammon, bearing the closely parallel inscriptions «Belonging to ʿAlyah,[16] maid-servant of Ḥanan' «el»[17] and «Belonging to ʿ*NMWT*[18] maid-servant of *DBLKS*».[19] N. Avigad has tried to show that these formulae reflect an unusual social status of the slave wife,[20] but there can, in my opinion, be no doubt whatever that they belonged to officials or other magnates who were women, just as in the case of the corresponding formula on Accadian seals, «A *ardat* B «A maid -servant of B».[21] However, they are important as illustrating the

14. See n. 21.

15. Reifenberg, op. cit. (n. 3), No. 40 (p. 45).

16. This name is not post-exilic Jewish, as suggested by N. Avigad, *PEQ*, 1946-1947, p. 128, but belongs to the eastern desert fringe of Palestine; cf. ʿ*Alwah* and ʿ*Alyah*, alternative names of an Edomite clan, and A. van den Branden, *Les inscriptions thamoudéennes* (Louvain, 1950), p. 324, where it appears as ʿ*LYT* in the early Thamudic inscription Huber 631, from the sixth-fifth century B.C., just after the time of our seal.

17. For this seal see Reifenberg, op. cit., No. 27 (p. 39) and specially N. Avigad, *PEQ*, 1946-1947, p. 125-132.

18. This enigmatic name is certainly correct; it is also found as ʿ*NMT* in early Thamudic of the sixth-fifth century : A. van den Branden, op. cit., p. 209, on Huber 431. Since the Ammonite seal probably belongs to the sixth century (certainly not to an appreciably earlier date), the two occurrences of the name are virtually contemporary. I should consider this curious name as the Ammonite form of the common Thamudic, Safaitic, and Arabic name group *Ghânim*, *Ghânimat* (lit., «carrying off booty, victorious») or *Ghanîmat* (lit. «booty»), with other varying forms (*Ghannâm*, etc.); see A. van den Branden, op. cit., pp. 332 f., and especially E. Littmann, op. cit., p. 338a. It is not surprising that the Ammonite form with ʿ*ayin* instead of *ghain*, should be carried back into the desert as ʿ*NMT*, possibly with another meaning, attached to it.

19. This seal has been published by Reifenberg, op. cit., No. 36 (p. 43). The name of the Ammonite king or chieftain is certainly not «Rabilabaz», as he transcribes, but *DBLKS*. The first letter has the characteristic short shaft of *D*, against the much longer shaft of *R*, while the fourth and fifth are unquestionably a ligature of *K* and *S*. The *K* closely resembles that of the Yaraḫʿazar inscription (see below), while the *samekh* is typical for the period centering in the sixth century B.C. The name cannot be separated from *DBLNR*, attested as an early Thamudic proper name, dating from the sixth-fifth centuries B.C. (A. van den Branden, op. cit., p. 274, on Jaussen & Savignac 433); the element *Nûr* or *nûr* has already been documented in the Ammonite name ʿ*Adonî-nûr*, and there was, of course, no spirantic *D* in the Ammonite alphabet. The first element appears also in Hebraw *Diblaim* (Hos. 1 : 3). The second element, *KS*, appears accasionally and is sometimes thought to be a different spelling of the name of the Edomite and North-Arabic deity Qaus-Qôs (the transition is easy before the vowel *ô*).

20. See n. 15, above.

21. Seals containing *wardat* (Old Babylonian) or *ardat* instead of the usual *warad (arad)* are not uncommon; cf., e. g., L. Legrain, *Culture of the Babylonians*

superior relative position of women in the land of Ammon, which was strongly influenced by nomadic practice. As well known, contemporary Assyrian records list many women as queens of Arab states or tribes in the eighth and seventh centuries B.C. Ḥanan'el and *DBLKS* were either kings of Ammon or important chieftains of neighboring tribes. The name *Ḥanan'el* already appears in the tenth century, in the hypocoristic form *Ḥanûn*,[22] as that of an Ammonite king. Since as well known, royal names tended to be repeated, sometimes frequently, in the Bronze and Iron Age states of Syria, we should expect this to be the case also in Ammon. The name *DBLKS* is more difficult; I have pointed out (n. 17) that it belongs in a Thamudic horizon, and suspect that it is not an Ammonite royal name, but belongs to an Arab chieftain located somewhere in the desert approaches of Ammon. Since the second element is already attested in our group of seventh-century Ammonite seals, this combination is doubly plausible.[23]

The extremely interesting statue of a noble, clad in eighth or seventh-century costume, with a two-line inscription on its base, which has been published by G. Lankester Harding and treated in detail by Roger T. O'Callaghan,[24] demands particular attention here, since it was dug up at 'Ammân itself. O'Callaghan has read the name of the magnate correctly as *Ẏaraḥ'azar* («The Moon-God Has Helped»). The second line I should read *RB RKŠN*, «Chief of the Horse», early Syriac *rab̲ rak̲šâ* with the same meaning.[25] In my opinion there was nothing in either line before the letters *Y* (line 1) and *R* (line 2), which are well aligned. Moreover, the fourth letter in line 2 is a typical cursive *kaph* of the seventh century B.C., paralleled closely in the Lachish Letter and the Assyrian dockets in Aramaic. It should be noted that the script is Aramaie (note especially the *ḥeth* and *zayin*), and is quite different from normal Ammonite of the same period. Since the name is not Aramaic but «Canaanite» and the statue was found at 'Amman, I should be inclined to consider the inscription as an indication

(Philadelphia, 1925). Nos. 247 and 341 (cf. also 459, where the woman is maid-servant of a deity), in both of which the owners are maidservants of kings or probable kings (*Ibi*-[Sîn] and (*N*)*aplânum*).

22. The *qâtûl* and *qattûl* forms represent one of the commonest hypocoristic types in Hebrew, which was particularly popular between the tenth and the fourth centuries B.C.; cf. *Šelemyahu* and *Šallûm*, *Yeda'yahu* and *Yaddû'*, *'Azaryahu* and *'Azzûr*, *Neḥemyahu* and *Naḥûm*.

23. For an excellent discussion of this seventh-sixth century group of Ammonite seals, with an obviously sound reading of the third seal of the lot recently published by Harding, see N. Avigad, *Israel Exploration Journal*, 2 (1952), 163 f.

24. *Orientalia*, 21 (1952), 184-193.

25. *Rab̲ rak̲šâ* means *praefectus equitum* in the *Pešiṭtâ* of I Reg. 16 : 9. In Aramaic *rakšâ* (ultimately derived, it would seem, from Accadian *riksu*, «team [of horses]», pronounced in the Assyrian dialect *rikšu*) is both singular and collective like Heb. *sûs*, while *rak̲šin* is plural, like Heb. *sûsîm*.

of the spread of Aramaic as a cultural language in the seventh century B.C., rather than as an imported piece.[26]

The foregoing remarks only graze the surface of our new material on the Ammonites and their culture, but they illustrate what can already be done and what may be expected in the near future.

26. Following are the now known kings of Ammon:

Naḥaš (contemporary of Saul and David)	cir. 1000 B.C.
Ḥanûn (*Ḥanan'el), his son	
The Israelite Conquest	
Ba'ša' (Assyrian Ba'sa, for *Ba'al-šamar, or the like)....	— 853 —
....	
....	
Šanîp (Asayrian Sanipu)................................	— 733 —
Bôd'el (Assyrian Bud'ilu).......... from before 701 to	after cir. 665
'Ammî-nadab (Assyrian Amminadbi)	—661 —
Ḥanan'el	
Ba'lîs	— 582 —

Several of these names require additional comment. *Šanîp* (with allowance for the Assyrian dialectal shift of sibilants as compared with standard Accadian) is evidently the same as later Nabataean *Šanîfu,* Safaitic *ŠNF,* and Arabic *Šanîf;* see Littmann, op. cit., p. 345b. The name means «Hated», and evidently belongs to the class of reversed euphemisms (against the evil eye). *Bôd'el* is a well-known Phoenician name meaning «By the Hand of El» (originally **Ba-yad-'el*); it appears also in a sixth-century list of Edomite names found by Glueck at Tell el-Kheleifeh (Ezion-geber), on which see *BASOR* 82, 14.

ANDRÉS FERNÁNDEZ, S. I.

GEOGRAPHICA
ḤEFER ; MIGRÓN ; EL GRAN BAMAH DE GABAÓN

Ḥefer

En 3 Re. 4, 10 se menciona «toda la tierra de *Ḥefer*» como formando parte del tercero de los doce distritos de Salomón. ¿Dónde ha de buscarse Hefer? El problema resulta complicado; y quizá no dispongamos de elementos suficientes para una solución de todo punto satisfactoria.

Juntamente con Ḥefer se nombran en el pasaje citado *Arubbot* y *Soco* como poblaciones pertenecientes al mismo distrito; y por otra parte leemos en Jos. 12, 17 que Josué triunfó del rey de *Tappuaḥ* y del rey de Ḥefer. Estos dos pasajes nos ofrecen, al parecer, oportunos puntos de referencia para la identificación de Ḥefer. Pero es el caso que se da un doble *Shweike* en la tribu de Judá : Kh. Shweike, poco al este de eḍ-Ḍahariye (Jos. 15, 48), y Kh. Shweike en W. es-Sanṭ (Jos. 15,35), nombre que se ha desplazado de *Kh. 'Abbad*, un tanto más hacia el oeste; y además Shweike, pueblecito de la llanura de Sarón, poco más de 2 km. al norte de Tul Karem. Y cuanto a Tappuaḥ, hallamos un *Beit Tappuaḥ* en Judá (Jos. 15, 53; cf. v. 34), que suele identificarse con *Taffuḥ*, unos 5 km. al oeste de Hebrón; y *'En Tappuaḥ, tierra de Tappuaḥ, Tappuaḥ*, en los confines de Efraín y Manasés (Jos. 17, 7 s.). Ahora bien, ¿se trata de las poblaciones del sur o del norte? Šanda[1] opta por lo primero; pero lo segundo está hoy día generalmente admitido[2] y con razón : el distrito de Ḥefer se enumera entre el antiguo Dan (v. 9) al sur, y el de Dor (v. 11) al norte; parece, pues, natural concluir, siquiera con cierta probabilidad, que la *tierra de Ḥefer* se hallaba, no al mediodía de Dan, en Judá, sino más bien entre Dan y Dor. Además, en Jos. 17, 2, donde se trata de la tribu de Manasés, leemos el nombre *Ḥefer*; y precisamente la región entre el segundo y cuarto distrito colinda con el territorio señalado a dicha

1. *Die Bücher der Könige*, 1, p. 76.
2. Cf. *Jour. Pal. Ori. Soc.*, 5 (1925) 28.

tribu. Esta coincidencia parece constituir un indicio de cierta relación topográfica entre la tierra de Ḥefer y la tribu de Manasés.

Junto con Ḥefer, además de Soco, se nombra *Arubbot*, que probablemente sería la sede del prefecto o gobernador. Mucha luz podría arrojar sobre Ḥefer su identificación; ésta, empero, es muy incierta. Albright[3] la identifica con *'Arrabe*, población distante de la costa unos 33 km.; Alt[4] con *Tell el-Asawir*, unos 6 km. al sudeste de Cesarea. No lejos de esta ciudad estaba la región de *Narbata*,[5] mencionada por Josefo (Bell. Jud. II 14, 5). El P. Abel[6] se inclina en favor de *Rabié*, a 10 km. de Cesarea. Todas estas varias identificaciones son posibles; pero de ninguna de ellas cabe decir que se apoye en un sólido fundamento positivo, y por consiguiente, poca o ninguna luz pueden darnos para el problema que estamos discutiendo.

De todas maneras un resultado satisfactorio nos da el conjunto de los varios pasajes que arriba hemos señalado : la *tierra de Ḥefer* ha de situarse al sur de *Dor=Tantura*, sin que sea posible, empero, precisar su extensión. El límite norte fuera quizá *Nahr ez-Zerqa*; el meridional no iba más allá del territorio de Dan; del oriental nada es posible afirmar con alguna sólida probabilidad.

Pero, si de la situación de la *tierra de Ḥefer* hemos alcanzado una que podemos llamar certeza moral, no así de la ciudad misma de Ḥefer, de quien tomaba el nombre su propio territorio. Alt[7] la coloca en *eṭ-Ṭaiybe*, 5 km. al sur de Tul Karem; Maisler[8] propone *Tell Ibshar*, al oeste de Tul Karem y unos 17 km. al sur de Cesarea; y la tierra de Ḥefer sería prácticamente Ard *el-Ḥawarit*. Ambas identificaciones son ciertamente plausibles; pero no pueden aspirar sino a un mayor o menor grado de probabilidad.

Migrón

El profeta Isaías (10, 28-32), contemplando la marcha de Senaquerib hacia Jerusalén, así la describe:

«Ya llegó a Aiat,
Pasó por Migrón;
En Mikmas deja su bagaje.
Salvan el paso,

3. *JPOS* 5 (1925) 28.
4. *Pal. Jahrbuch* 28 (1932) 34.
5. Alt, l. c., p. 33, cree que el territorio de Arubbot coincidía prácticamente con la toparquía de Narbata.
6. *Géographie*, 2, p. 251.
7. L. c., p. 30; cf. *PJB*, 1926, p. 68 s.
8. *Z. Deutsch. Pal. Ver.*, 58 (1935), 83.

Pernoctan en Gueba·
Estremécese Rama,
Guibaa de Saúl huye.
¡Alza el grito, hija de Gallim!
¡Atiende, Laisa; respóndele, Anatot!
Huye Madmena,
Los habitantes de Gabim se ponen en salvo.
Un día más, y estará en Nob.
Está agitando la mano contra el monte Sión,
Contra la colina de Jerusalén.»

Algunas de estas poblaciones (Aiat, Ai, et-Tell; Mikmas, Gueba, Guibaa, Rama, Anatot), nos son perfectamente conocidas; y por el orden en que se nombran aparece claro que la descripción corre en dirección de norte a sur. *Migrón*, por consiguiente, como se lee entre *Aiat* y *Mikmas*, habrá de buscarse al norte de esta última población, y en consecuencia, al norte asimismo de *W. es-Sweinit.*

Pero es el caso que en 1 Sam. 14, 2 se lee : «Saúl estaba apostado en la extremidad de Guibaa (o Gueba?), bajo el granado que está en *Migrón*». En este pasaje aparece Migrón ciertamente al sur de Mikmas y de W. es-Sweinit, y por consiguiente, en abierta contradicción con la descripción de Isaías. ¿Cuál de los dos ha de prevalecer? ¿El historiador o el profeta? Diríase que el primero, como que en el libro de Samuel se trata de un relato propiamente histórico, donde el autor se ajusta, o de todos modos hemos de suponer que quiere ajustarse a la realidad objetiva; mientras que el profeta, por el contrario, y más en una composición poética como parece ser ésta de Isaías, puede tomarse, y se toma no pocas veces, ciertas libertades que no están permitidas al historiador.

Este argumento en favor del libro de Samuel es el que ha movido al P. Abel a darle la preferencia en contra de Isaías : «En faissant la part du caractere poétique du morceau on peut admettre une certaine latitude dans la succession des localités». «Migron au bout du territoire de Geba ferait face a Michmas du coté sud» (*Géographie*, 2, p. 387). Que el género literario de Samuel es distinto del de Isaías, y que éste permite una libertad no concedida a aquél, es indiscutible; pero el problema que a nosotros interesa es si en este caso particular y concreto se tomó el profeta dicha libertad. Isaías tendría sin duda bien conocida la región con sus varios sitios; por otra parte en su descripción sigue puntualmente el orden topográfico de norte a sur : Ai, Mikmas, el profundo valle, Gueba, Rama, Guibaa, Anatot; ninguna razón se ve por qué había de apartarse de este orden al llegar a Migrón. O bien, ¿sólo la situación de este sitio habría ignorado el profeta? Imposible sospechar tal ignorancia, como que lo menciona precisamente con circunstancias muy particulares.

Otro muy diverso camino ha seguido el Profesor Albright[9] para llegar al mismo término. Modifica el texto cambiando el orden de varios miembros, y lee así:

v. 28a llegó a Hai, pasó a Mikmas,
31b
29a cruzó el paso, hizo de Gabaa su campamento,
28b en Migrón dejó su bagaje.

Con esta nueva disposición del texto queda localizado Migrón al sur de Mikmas y de W. es-Sweinit en plena conformidad con el libro de Samuel, y sin contradecir a Isaías, como que dicha disposición se da como la original en el oráculo profético. Brillante y fácil manera de conciliar historiador y profeta. Pero dudamos de que con esa facilidad corra parejas su solidez.

Por de pronto ningún apoyo encuentra este nuevo orden en los códices y versiones; ni tampoco aparece indicio alguno interno que pudiera haber dado ocasión a un tal desbarajuste textual. El principal motivo con que se justifica tal inversión es la imposibilidad de que los asirios dejaran su bagaje en Mikmas antes de llegar a su campamento de Gabaa : fuera pura locura abandonarlo precisamente en el momento en que mayor falta les hacía. Y si se responde que se depositó la impedimenta en Mikmas por la dificultad de cruzar el profundo barranco, se dirá que peores pasos había salvado el ejército asirio. Además, insinuar que éste sería intimidado por el difícil paso de Mikmas habría sido un anti-climax que hubiera disminuído el efecto de la descripción.

Nosotros creemos, por el contrario, que el hecho de dejar los asirios el bagaje en Mikmas, lejos de atenuar el efecto de la profecía, más bien lo acrece. Senaquerib se lanza contra Jerusalén, y tan seguro está de la victoria, y victoria pronta que espera poder al poco tiempo abandonar la ciudad dejándola completamente sometida. Y en tales condiciones ¿para qué tomarse el trabajo de trasladar la pesada impedimenta al otro lado del profundo wady? Hiciéranlo, cierto, en caso de necesidad. En esta coyuntura no la hay; y por otra parte es claro que con esto se facilita la marcha; y el enemigo, ligero y desembarazado, va a caer con fulmínea rapidez sobre la infeliz ciudad. ¿Quién no ve que la imagen del invasor corriendo, libre ya de toda impedimenta, con sólo las armas en la mano, había de herir con mayor viveza la imaginación del pueblo? Además, Isaías no pensaba ciertamente en los difíciles pasos que los asirios, en sus largas marchas, habían tenido que salvar; pero sí tenía muy presente la región

9. *The Assyrian March on Jerusalem*; Isa. x, 28-32; en *Annual Amer. Sch. Or. Research* 4 (1924) p. 134-140.

desde Hai a Jerusalén, y sabía perfectamente que en toda ella no hay paso que pueda ni compararse en dificultad con el paso de Mikmas. No es, pues, maravilla que, contemplando al enemigo acercarse rápido sin tropezar con dificultad alguna, y queriendo precisamente presentarle como tal, a fin de no retardar su marcha le haga dejar el bagaje en el único punto difícil que el camino ofrecía. No es esto insinuar que al asirio intimidara el profundo barranco, sino poner de relieve su propósito de caer rápido, fulmíneo sobre la ciudad.

¿Cómo armonizar, pues, los dos pasajes : histórico y profético? Por de pronto hemos de advertir que Migrón en Samuel no cabe interpretarlo como nombre de población. Saúl se halla en la extremidad de Gueba, bajo el granado que está en Migrón. ¿Cómo es posible imaginar en las afueras mismas de Gueba otra población? Y si alguien se empeñara en entenderlo del *territorio* de Gueba, diremos que, a más de ser dicha interpretación de todo punto improbable, no existe indicio alguno, ni arqueológico ni literario, de una antigua población en aquellos contornos. Migrón, por consiguiente, en Sam. 14, 2 indica sencillamente un *sitio*; y con toda probabilidad, modificando ligeramente el texto, hay que leer *baggoren* (בגרן) *la era*; con lo cual se obtiene un sentido del todo satisfactorio : en las afueras del pueblo había como de costumbre, la era; y junto a ésta el granado bajo el cual estaba sentado Saúl. Y esta modificación del texto aparecerá aún más probable, si se tiene en cuenta que en el mismo v. 2 no pocos autores cambian, y con mucha razón, Guib'ah גבעה (Tell el-Ful) en גבע Gueba' (el actual pueblecito de Djeba', que domina el W.es-Sweinit). La Migrón, por tanto, de Isaías ha de colocarse al norte, o de todas maneras, no al sur de Mikmas.

Pero, ¿qué sitio concreto y preciso señalar? En este punto fuerza es confesar que hemos de contentarnos con simples probabilidades, y aun diríamos más bien, meras conjeturas, ya que ninguna de las identificaciones propuestas se apoya en sólido fundamento positivo. Muchos autores, citando a Baedeker (cf. Buhl, *Geographie des Alten Palaestina*, Leipzig, 1896, pág. 176) proponen *Kh. Maqrun*, al sudoeste de Burqa. Pero Dalman[10] en varias visitas de aquella región, nunca pudo hallar entre los habitantes ni el más ligero indicio de dicho Khirbe.

Por su parte propone *Kufr Nata*, 1 km. y medio de Deir Diwan, en el camino hacia Jericó. Dicho sitio se llama también *Umm Eqren*, nombre que por equivocación pudo tal vez dar origen a Kh. Maqrun. Tampoco esta identificación pasa de ser mera conjetura. Y lo propio, a nuestro juicio, debe decirse de la propuesta por Alt, y que el P. Abel (*Géographie*, 2, página

10. *Pal. Jahrbuch* 7 (1911), p. 13; 12 (1916), p. 47 s.

387) parece aprobar : *Tell Miriam*, entre Djeba' y Mikmas, 1 km. y medio al sur de esta última población.

«El Gran Bamah» de Gabaón

En 3 Re. 3, 4 se dice que Salomón fué a ofrecer sacrificios en Gabaón porque allí había un *gran bamah*. Es muy discutida la situación de este bamah : si se hallaba él en la colina misma de Gabaón, o más bien en el vecino monte de Nebi Samwil. En pro de esta segunda opinión adúcense varios argumentos : uno de ellos examinaremos nosotros, que ofrece un interesante problema de crítica textual.

Cerciorado David de que la causa del hambre que por tres años venía sufriendo el país (2 Sam. 21, 1 ss.) era que Saúl había condenado al último suplicio a varios de los gabaonitas, preguntó a éstos qué exigían para que se dieran por satisfechos y cesara el castigo. Respondieron que no se trataba de plata ni oro, sino de sangre : «Dénsenos siete de sus hijos para que los sacrifiquemos a Yahvé (¿ante Yahvé?) en Gabaa de Saúl, el elegido de Dios» (v. 6). Este es el tenor del texto masorético : tal como está nada se dice en él ni de Gabaón ni de Nebi Samwil. La mención, empero, de estos dos sitios puede obtenerse con una ligera modificación : en vez de *Gabaa de Saúl* (בגבעת שאול) leer *Gabaón* (בגבעון) suprimiendo *Saúl*; y en lugar de *elegido* (בחיר) leer en el monte (בהר). Con tales retoques se obtiene el siguiente texto : «Los crucificaremos ante Yahvé en *Gabaón*, en el *monte de Yahvé*». Y claro está que, si la crucifixión se hace *ante Yahvé*, y el monte se llama *monte de Yahvé*, es porque existe en dicho monte — en concreto Nebi Samwil — un santuario consagrado a Yahvé, el cual no es otro sin duda que el gran bamah de Gabaón mencionado en 3 Re. 3, 4.

La segunda de las correcciones indicadas data ya de antiguo. Calmet escribía : «Suspicantur alii corruptionem in Textu corriguntque בהר יהוה *in monte Domini*». Y él mismo aprueba dicha corrección; conserva empero *Gabaa de Saúl*. Ambas modificaciones sostuvieron Wellhausen y Budde, y desde entonces cabe decir que van pasando de uno a otro, y no pocas veces sin discusión, como quienes gozan ya de indiscutible derecho de ciudadanía. Así — para citar sólo unos pocos — Smith, Kittel, Dhorme, Vincent (*Rev. Bibl.* 1922, pág. 366 s.) Desnoyers, Schulz, etc., y les siguen Nácar («en Gabaón, en el monte ante Yavé») y Cantera («en Gabaón, en el monte de Yahvéh»).

A pesar de ésta, pudiéramos llamar, aplastante unanimidad, parécenos no ser fuera de propósito someter siquiera a un breve examen los varios elementos que se hacen intervenir en la reconstrucción del texto.

Por de pronto las versiones. LXX B A lleva εν Γαβαων Σαουλ εκλεκτους (A εκλεκτος) Κυριου εν τῳ βουνῳ Σαουλ εκλεκτους τῳ κυριῳ.

Sir. *en la colina de Saúl* (omite *el elegido de Yahvé*). Targ. y Vulg. en Gabaa *de Saúl, el elegido de Yahvé.* Es claro que Lag. y Sir. leyeron *Guib'at.* Todas estas versiones, pues, concuerdan con el TM; sólo B y A llevan *Gabaón*; pero aun aquí se añade de *Saúl*; y esta circunstancia es muy de notar. Nunca leemos el nombre de *Saúl* unido al de *Gabaón*, pero sí al de *Gabaa* (1 Sam. 11, 4; Is. 10, 21, etc.), y sabíase que él mismo era de esta ciudad (1 Sam. 10, 26). Imposible que a nadie se le ocurriera escribir *Gabaón de Saúl.* De donde concluímos que el traductor o el escriba griego tenían en realidad presente *Gabaa* al escribir por descuido *Gabaón.* Un tal error fácilmente se concibe, y la experiencia misma nos enseña que nada tiene de improbable. El nombre de *Saúl* aparece en todas las versiones, y este nombre lleva necesariamente consigo el de *Gabaa.* De que escogieran los gabaonitas como teatro de la terrible venganza la patria misma de Saúl señalan los intérpretes una razón ciertamente plausible:[11] «Urbem Gabaa selegerunt ut insignior esset ignominia familiae Saulis, qui olim ibi regnaverat» (Calmet). «In colle Gabaa, quae fuerat patria et sedes Saulis, ut eo loco puniretur peccatum, ubi a Saule fuerat commissum, omnesque idipsum ex loco supplicii colligerent» (a Lapide).

Pero en favor de Gabaón se invoca, y a primera vista al menos no sin algún fundamento, un detalle interesante del v. 9. Dícese en éste que los hijos de Saúl fueron empalados *en el monte, en presencia de Yahvé.* Esta segunda expresión indica que se trata de un santuario dentro del cual se ejecutó la justicia; y la primera nos dice que ese santuario se hallaba en el monte; es decir, no en un monte cualquiera, sino en «*la* montagne par antonomase»[12] y como el monte que sobresale por encima de todos los demás es Nebi Samwil, éste será evidentemente el monte de que se habla.

Es indudable que esta interpretación puede convenir perfectamente al texto. Pero ¿es ella la única? Más aún : ¿es la más probable? Difícil fuera demostrar que el לפני יהוה pruebe aquí la presencia de un santuario. Dicha expresión es natural que la interpretemos en armonía con la del v. 6 «crucificaremos *a Yahvé*». Los autores vierten comúnmente «*delante* de Yahvé». Dudamos que tal versión refleje fielmente el sentido de la frase. Una parecida, o más bien idéntica, leemos en Deut. 13, 17, donde el contexto no deja lugar a duda sobre su verdadero alcance : «...consumirás con el fuego la ciudad y sus despojos como holocausto (o, en absoluto) *a Yahvé* (ליהוה)». Es claro que no se trata aquí de un santuario : es la ciudad entera que es entregada a las llamas, y los objetos que iban a ser destruídos se acumularon en medio de la plaza. El sentido no es precisamente

11. Mucho más satisfactoria que la dada, en sentido contrario, por SCHULZ; la cual en realidad no es razón, sino mero aserto : «No querían los gabaonitas ajusticiar a los Saulidas en la patria de Saúl, sino en casa propia».
12. VINCENT, *R. B*, 1922, p. 368.

«*en presencia* de Yahvé». Hay algo más : «*para* Yahvé» : «in honorem Dei tui; erat enim magnus Dei cultus, et quasi quoddam sacrificium, perdere et punire homines illos ita Dei iniurios» (a Lapide). Es la misma idea que resalta en la inscripción de Mesha, línea 11 s. : «Entregué a la muerte toda la gente de la ciudad; espectáculo (agradable) para Camosh y para Moab». Pero otro pasaje más claro aún, si cabe, hallamos en Núm. 25, 4. Dios dice a Moisés : «Toma a los caudillos del pueblo, y crucifícalos a *Yahvé* (en honor de Yahvé)». Tampoco aquí hay santuario; la ejecución tiene lugar en campo abierto. Pero es evidente que, si el castigo de los culpables es agradable a Dios, y como un sacrificio en que se complace, tal castigo, donde quiera que se ejecute podrá con verdad decirse que se hace en presencia de Yahvé. Y así nada tiene de extraño que la expresión *a Yahvé* de 2 Sam. 21, 6 se trueque en el v. 6 por la otra *en presencia de Yahvé*. Ningún derecho hay, pues, a concluir de esta locución que el ajusticiamiento de los hijos de Saúl se haya verificado en un santuario de Yahvé.

Y cuanto al *monte* de la crucifixión cabe preguntar : ¿Es cierto que quiso designar el autor sagrado el monte por antonomasia? Verdad es que lleva el artículo; pero ¿puede asegurarse que así y todo ha de traducirse «en *el* monte», y debe darse por excluída la versión «en *un* monte»? Nosotros no nos atreviéramos a dar respuesta categóricamente afirmativa. Sabido es que en hebreo no raras veces se emplea el artículo para designar una persona o cosa que está presente a la mente de quien habla, para expresar la cual usamos nosotros sin embargo, el artículo indeterminado.[18] Que esto pueda tener aplicación en nuestro caso parécenos fuera de duda. El monte, indeterminado para los demás, está presente y bien determinado a la mente del autor, y éste como tal lo expresa, es decir, con el artículo. No decimos que por necesidad haya de traducirse *un* monte; pero sí afirmamos que gramaticalmente puede verterse así.

Queda por examinar la difícil expresión *el elegido de Yahvé*. La inconveniencia de este título dado a Saúl por los gabaonitas salta a la vista, y vióla bien Calmet : «Abs re utique videtur Gabaonitas in hac re insignire voluisse Saulem nomine *Electi Domini*». Realmente no parece que el recuerdo de esta cualidad del primer monarca de Israel se armonice con el odio que sus víctimas de Gabaón le profesaban. No es, pues, infundada la sospecha de que algo de anormal hay en el texto. Fácil cosa es salir del paso trocando בחיר en בהר y leer *en el monte* de Yahvé; solución, como dijimos, antigua ya, que propusieron Poli, Calmet, etc., y han aceptado poco menos que unánimemente los críticos modernos. Pero no basta deshacerse de una frase embarazosa, bien que se obtenga esto con sólo una

13. Cf. Ges.-Kautzsch § 126 q; Joüon, § 137 m; donde podrán verse numerosos ejemplos.

ligera modificación del texto. Falta ver si hay realmente derecho para eliminarla, y si reúne mejores condiciones de autenticidad la que ha de substituirla. De uno y otro punto no es temerario dudar en nuestro caso. Por de pronto todas las versiones excepto Sir concuerdan con el TM. Cierto que pudo éste haberse alterado ya de muy antiguo. Con todo es sano principio de crítica textual que una lección atestiguada por las versiones no ha de rechazarse sino por muy graves motivos. En segundo lugar, no se explica — y lo observa justamente Caspari[14] — cómo el fácil בהר se cambió en el difícil בחיר. Se dirá tal vez que fué por error. Pero es extraño que ni el más ligero vestigio se haya conservado de la lección primitiva. Finalmente, es de notar que nunca en el Antiguo Testamento, que nosotros sepamos, ningún monte es llamado *monte de Yahvé* o *de Dios*, si no es el monte Sión, y el Horeb o Sinaí. Esta circunstancia, que no sabemos si ha sido debidamente apreciada por los que proponen la nueva lección, constituye un grave prejuicio contra la misma.

Concluímos, pues, que, ateniéndonos a los principios de la crítica textual, parece debe más bien conservarse la difícil frase. Reconocemos, por otra parte, que ésta no se concibe en boca de los gabaonitas. ¿Cómo explicarla, pues? Nosotros daríamos la siguiente solución. Convienen generalmente los intérpretes modernos (Kittel, Dhorme, Smitd, Schulz, etc.), en considerar como glosa la segunda parte del v. 2, que en realidad tiene toda la apariencia de un paréntesis. Consiste éste en una explicación que revela marcada simpatía por Saúl. Se hace notar, en efecto, que, si el monarca violó el antiguo juramento hecho en favor de los gabaonitas, lo hizo no por venganza personal ni por propio interés, sino más bien llevado del celo por el bien de Israel. Es, pues, una excusa que atenúa la culpabilidad de Saúl : su proceder era injusto; pero buena su intención. Es evidente que quien esto escribió debía de abrigar sentimientos de benevolencia para con el infeliz monarca. No creemos que dicho paréntesis haya de calificarse necesariamente de glosa; antes puede bien proceder del autor propiamente dicho del libro. Este tuvo ante sí el documento (o la narración oral); lo copió y añadió por su cuenta la observación — muy verdadera — que en parte disculpaba a Saúl.

Al mismo autor atribuímos nosotros la frase del v. 6 *el elegido de Yahvé*. No que él pretendiese poner falsamente estas palabras en boca de los gabaonitas, que bien sabía no las habrían nunca pronunciado; sino que las añadió, como cosa propia, a la respuesta de aquéllos. Tal frase está en perfecta armonía con la observación del v. 2, llena de simpatía y benevolencia para con Saúl.

14. «Verschreibung des letzteren (בהר) in unverständliches בחיר wäre unverständlich» (*Die Samuelbücher*, Leipzig, 1926).

L.-H. VINCENT, O. P.

LES BASSINS ROULANTS DU TEMPLE DE SALOMON

Heureux de m'associer à l'hommage que la glorieuse abbaye bénédictine de Montserrat se prépare à rendre à Dom Bonaventure Ubach à l'occasion de ses noces d'or sacerdotales, rien ne m'avait paru d'abord plus spontané que de traduire, au fil des souvenirs, la douceur d'une amitié vieille de plus de quarante ans déjà, ou encore de caractériser par des indications personnelles très concrètes l'œuvre aussi vaste que courageuse du maître passionné pour l'étude des Divines Écritures et de l'intrépide explorateur des pays bibliques. Il a suffi néanmoins d'un instant de réflexion pour me faire abandonner l'une et l'autre séduisante tentation, par le sentiment très vif que la délicate modestie du cher jubilaire n'aurait pas cet hommage pour agréable. Restait la ressource de présenter tout bonnement à sa pénétrante appréciation la solution hasardée avec toute réserve sur un de ces problèmes techniques scripturaires qui défrayaient invariablement naguère nos entretiens.

Le particulier intérêt que mon illustre ami prit toujours aux enquêtes concernant le Temple me suggère la pensée de lui soumettre l'interprétation exégétique et archéologique d'un élément original du mobilier sacré à laquelle m'ont amené de longues années d'investigation réfléchie. Je veux parler de ces appareils liturgiques étranges, désignés par la Bible comme des «bases» — *mekônôth* —, qui avaient pour fonction de convoyer à travers le parvis intérieur des bassins d'eau lustrale, et qu'on est convenu de nommer «les bassins roulants». Leur description tient en une douzaine de versets dont l'apparente précision mystifie les exégètes depuis des siècles.[1] Un essai de traduction critique allégée de tout apparat superflu servira de base à une tentative de reconstruction qui prendrait plus de valeur à mes propres yeux si le technicien de grande classe qu'est le Père Bonaventure Ubach estimait pouvoir l'honorer de son acquiescement. Qu'il veuille bien en tout cas trouver en cette humble note le fervent témoignage de ma reconnaissante amitié et l'hommage de mes voeux pour une longue continuation de son œuvre exégétique admirablement féconde.

1. Voir I Rois, VII, 27-39. Allusion sommaire, II Chr., IV, 6.

La description biblique[2]

27Il fit aussi les dix *mekônôth* en bronze; chacune avait quatre coudées de long, quatre coudées de large et trois coudées de haut. 28Telle était la structure 'des *mekônôth*' : elles avaient des panneaux — *misgerôth* —'et des montants — *šelabîm*' — et 'les panneaux étaient' entre les montants. 29Et sur les panneaux [....] il y avait des lions, des taureaux et des chérubins. Sur les montants, un socle — *kên* — (était posé) au sommet, tandis qu'au-dessous, par rapport aux lions, aux taureaux 'et aux chérubins', il y avait des festons pendants. 30Chaque *mekônah* avait quatre roues d'airain, des essieux d'airain, quatre pieds (avec) des épaules au-dessous du bassin [....], 31dont la bouche, à l'intérieur, par rapport au chapiteau (s'élevait) d'une coudée (?) au-dessus; (elle était) ronde, en forme de base — *kên* — et d'une coudée et demie (?) et sur cette bouche (?) aussi il y avait des sculptures [(mais) les *mekônôth* étaient carrées et non pas rondes]. 32Les quatre roues au-dessous des panneaux et leurs mains — *iadôth* — (faisaient partie de la *mekônah*); chaque roue avait une coudée et demie d'hauteur. 33La forme de ces roues était celle d'une roue de char; leurs mains, leurs jantes — *gabbîm* —, leurs rais — *ḥiššouqîm* — et leurs moyeux — *ḥiššourîm* —, tout était fondu (avec elles). 34Et quatre épaules aux quatre angles — *pinnôth* — de chaque *mekônah*; ses épaules (faisaient corps) avec elle. 35Et au sommet de la *mekônah* (il y avait) en hauteur une demie coudée ronde tout autour [....]

28. TM. **המכונה** au sing. — Ajouter **ושלבים** et l'indication de leur rapport.

29. Supprimer **אשר בין השלבים**, dittographie probable du v. précédent.

30. Supprimer les derniers mots inintelligibles : «Les épaules fondues **מעבר איש ליות**...

31. Les derniers mots seraient mieux en place à la fin du v. 27.

35. TM. : «et au sommet de la *mekônah* (dittographie!), ses mains et ses panneaux d'elle» ..... texte incomprehensible.

2. Sigles employés dans cette traduction:
'....' correction suggérée par les témoins du texte ou par conjecture.
[....] suppression du texte massorétique.
(....) mots ajoutés pour éclairer la traduction de l'hébreu.

[36]Et il grava sur ses panneaux des chérubins, des lions et des palmiers [....]. [37]Ainsi fit-il les dix *mekônôth* : une même fonte, une même mesure, une même forme pour elles toutes. [38]Il fit en outre dix bassins — *kiōrôth* — de bronze; un bassin contenait quarante baths; chaque bassin avait quatre coudées; un bassin sur chaque *mekônah* (ainsi) pour les dix *mekônôth.* [39]Et il plaça les *mekônôth*, cinq au flanc droit du Temple et cinq au flanc gauche. Quant à la Mer, il l'avait placée au côté droit du Temple, vers l'orient, en face du Sud (= au Sud-Est).

36. Om. על הלחת ידתיה de TM., «sur les parois — *louḥôth* (doublet de *misgerôth* = les panneaux)— ses mains...». TM. omet ici «les taureaux», remplacés par «des palmiers». — כמער איש וליות סביב semble un doublet de 30b, moins l'addition de סביב, *tout autour*; mais מער איש n'est pas plus intelligible, pour moi du moins, que מעבר איש.

37. Chaque bassin contenait quarante baths, ce qu'on peut évaluer à 1440 litres, suivant la plus vraisemblable contenance du *bath* : 36 litres approximativement.

Cet essai de traduction vise à refléter d'aussi près que possible, la confusion du texte. Il ne peut néanmoins en exprimer clairement pour un lecteur superficiel les criantes incorrections grammaticales : expressions anormales, pronoms au pluriel accolés à un nom au singulier, suffixes masculins à un nom féminin et inversement, etc. La dualité des sources fusionnées dans cette description saute aux yeux. Elle est accusée surtout par les divergences dans les éléments décoratifs (vv. 29 et 36), la double description des roues (vv. 30a et 32 s.), les deux mentions des épaules (vv. 30b et 34), et des mains (vv. 32 et 35), l'indication divergente de l'orifice supérieur du châssis qui reçoit le bassin (vv. 31 et 34). Faute d'appuis suffisants dans les Versions, la plus diligente critique ne peut toutefois réussir à isoler ces deux sources et n'en restituerait la teneur qu'au prix de maintes corrections subjectives. Plus arbitraires cependant encore sont les remaniements exigés par la prétention de sauvegarder l'unité de cette description. Quelques notes rappelleront l'inextricable embarras qu'elle a causé de nos jours aux exégètes du plus grand renom.

* * *

Les restitutions graphiques auxquelles ils ont abouti, grâce au concours d'artistes très qualifiés, démontrent, par leur complexité peu vraisemblable aussi bien que par leurs divergences déconcertantes, l'impossibilité de faire concorder tous les détails de la description composite dans

une construction réalisable et surtout d'utilisation pratique. Toutes coïncident dans la même structure générale : un train quadrangulaire monté sur roues pour convoyer un énorme bassin qui paraît en couronner le sommet; elles présentent toutes, au contraire, un agencement éclectique des proportions et plus encore des éléments décoratifs. Aussi longtemps que les commentateurs furent réduits aux seules données intrinsèques d'un texte où l'enchevêtrement rédactionel se compliquait de termes techniques obscurs, leurs interprétations étaient fatalement caduques. Au premier quart du XVIIIe siècle encore, le judicieux Dom Calmet abordant le commentaire de ce passage déclarait avec franchise : «Il faut convenir qu'on ne peut dire qu'en devinant ce que tout cela veut dire»; et sans trop se fier à sa propre divination, pas plus qu'à celle de tel «habile homme» de son temps qui avait proposé quelque hypothétique image du meuble mystérieux, il ajoutait simplement : «Voici le sens que je voudrais donner à cet endroit...»[3] encore que ce sens lui paraisse peu limpide à lui-même.

Dès le milieu du XVIIIe siècle, l'essor de l'investigation archéologique orientale avait commencé de fournir d'utiles éléments de comparaison aussitôt exploités avec une assez inégale compétence pour la reconstruction des «bassins roulants» salomoniens. Dans cette frondaison de suggestions nouvelles émergent avantageusement celles de Bernhard Stade et de son collègue artistique l'architecte von Rietgen.[4] Plus remarquable encore, sans contredit, était celle que, vers le même temps, Perrot et Chipiez empruntaient à Mangeant, architecte et artiste distingué.[5] Presque au moment où furent publiés ces essais, deux découvertes archéologiques à peu près simultanées, dans des tombes chypriotes de Larnaka et d'Enkomi, vinrent projeter sur les énigmatiques appareils du Temple une lumière inattendue.[6] La première consiste en un petit bronze presque intact, modelé en forme de train mobile qui a conservé ses quatre roues. Haut à peine de om,30 et large de om, 23, il est surmonté d'un cylindre creux où devait s'insérer un récipient. Sur les quatre faces de la caisse, un ample groupe antithétique de quadrupèdes ailés — sphinx peut-être — encadre un palmier stylisé; le décor du châssis et du cylindre supérieur est géométrique. La seconde est un bronze tout à fait similaire fort détérioré, qui a perdu ses roues et présente sur ses parois une ornementation

3. CALMET, *Commentaire des Rois*, t. II, p. 122, Paris, 1721.

4. Ces reconstructions, nuancées seulement en de menus détails, sont reproduites dans B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, t. I, p. 336 ss. et fig. aux pages 340 s. [1884-7]. Elles ont passé dans beaucoup de manuels d'archéologie, d'encyclopédies et de commentaires des *Rois*.

5. PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, *Judée*, p. 330 ss. et fig. 173 s. [1887]. Voir la note p. 327 sur Mangeant.

6. L'histoire de ces pièces maintes fois reproduites est résumée par exemple dans GRESSMANN, *Altorient. Bilder zum A. Test.* 2e éd., 1927, p. 147 s., n°s 505 s. Elles datent du XIIe siècle environ av. notre ère.

empruntée au type classique dit de «la femme à la fenêtre», répartie de même sorte. L'analogie de ces pièces avec les appareils salomoniens fut aperçue d'emblée par A. Furtwängler et mise à profit pour une reconstitution plus intelligible des *mekônôth*.[7]

A la lumière de ces documents, B. Stade n'hésita pas à sacrifier son interprétation antérieure et à reprendre l'examen critique très détaillé de la description, pour en dégager une adaptation approximative au type très suggestif des bronzes phénico-chypriotes.[8] Au terme de sa monographie, qui demeure à ce jour encore une des meilleures discussions grammaticales et philologiques de ce texte si bouleversé, il observait que l'adaptation serait relativement facile si l'on n'utilisait que «la source principale». N'osant pas néanmoins faire abstraction radicale des détails perturbateurs de «la source secondaire» exploitée par le rédacteur, il se contenta de proposer une reconstruction tout à fait schématique, où les parois de l'appareil sont toujours fractionnées en multiples cases, dans lesquelles il n'a pas entrepris de distribuer le décor touffu que mentionne obscurément le texte.[9]

Un peu plus tard R. Kittel affrontait le problème à son tour.[10] Enclin à sauvegarder l'unité du texte, non sans lui infliger de notables corrections, il s'efforçait laborieusement d'en combiner la pléthore ornementale avec la structure des appareils chypriotes et d'autres bronzes de caractère tout différent. Le résultat de sa tentative est une construction incontestablement améliorée, mais où les éléments décoratifs, réduits à de minuscules silhouettes, se superposent de biais et tête-bêche dans les neuf cases rectangulaires exigües rigidement délimitées de chaque grand panneau latéral; encore chaque case est-elle scindée par une traverse diagonale sur laquelle *descend* obliquement l'animal antithétique de celui qui parait circuler horizontalement au-dessous.[11] Ces traverses sont expliquées par des considérations de solidité structurale dont la raison ne s'impose guère dans un ouvrage en fonte, et l'analogie alléguée d'un bronze crétois semble assez illusoire. Un tel ensemble, à la fois monotone et chaotique, ne produit certes pas une impression très satisfaisante, pour ne rien dire de l'impos-

7. Dans un mémoire présenté à l'Académie bavaroise de Munich, en 1899, que je connais seulement de seconde main.

8. *Die Kesselwagen des salom. Tempels : I Kön., VII*, 27-39, dans *Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft*, XXI, 1901, p. 145-190.

9. Op. laud, p. 167, fig. 6. Voir surtout la conclusion, p. 189 s.

10. R. Kittel, *Die Kesselwagen des salom. Tempels*, dans *Studien zur hebr. Archaeologie und Religionsgeschichte*, 1908, p. 189-242. Il y modifie sensiblement l'exégèse du texte publiée dans son commentaire des *Rois* en 1900.

11. Voir la reconstruction, *op. laud.*, p. 237, fig. 44. Elle est reproduite dans Gressmann, *Altor. Bilder* 2e éd., n.° 508. Benzinger, *Hebr. Archäologie*, 3e éd., 1927, p. 218 s., fig. 226 lui accorde ses préférences et ce manuel l'a naturellement accréditée ailleurs.

sibilité pratique d'y accorder les détails de la description qu'il prétendait élucider.

Aucun progrès appréciable n'a été réalisé depuis par les commentateurs qui m'ont été accessibles. G. Richter en particulier, dans le mémoire où il s'était assigné la tâche paradoxale de démontrer l'unité parfaite de la description biblique, ne pouvait aboutir qu'à un échec.[12] Sa reconstruction de la *mekônah* est à coup sûr la moins acceptable de toutes celles qu'on vient de signaler. L'appareil n'est plus qu'une inélégante caisse montée sur roues, avec une hauteur totale de 3 coudées, découronnée du socle cylindrique destiné à recevoir le bassin qui prend une forme ovale pour s'encastrer totalement dans le bâti rectangulaire, conçu non plus comme une «base», mais à la façon d'un «nid», moyennant la correction, aussi plate qu'arbitraire, de כן en קן, empruntée à Klostermann.[13]

On a découvert plus récemment, dans les fouilles palestiniennes de Megiddo, un support fixe de bronze de conservation imparfaite, mais de même structure générale que les supports mobiles de Chypre.[14] Quoique plus petit encore, il atteste l'existence d'un type courant, diversifié seulement par les dimensions et par des compositions ornementales qui gardaient toujours une relative ampleur et une disposition fort claire. Dans le bronze de Megiddo, le cylindre supérieur est constitué par deux bourrelets cernant une tige fortement ondulée. Sur les quatre parois ajourées, un personnage debout présente une offrande indistincte à une divinité assise, et les montants de l'appareil s'amortissent en bas sur quatre pieds courts et aplatis.

Dans l'état actuel de l'information concernant les «bassins roulants» du Temple salomonien, la présentation très réservée d'un simple schéma nouveau s'inspirant à la fois de l'examen critique de leur description et de la documentation archéologique récente ne paraîtra donc pas, je l'espère, présomptueuse outre mesure.

* * *

Mekônah, «base, socle» — au plur. *mekônôth* —, est une désignation commode à cause de sa brièveté, mais conventionnelle et toute approximative pour un appareil dont le bassin supérieur encastré partiellement

12. RICHTER, *Die Kesselwagen des salom. Tempels*, dans *Zeitsch. d. deutschen Palästina-Vereins*, XLI, 1918, p. 1-34.

13. RICHTER, Op. laud., p. 32; voir la fig., p. 33.

14. Cf. H. G. MAY, *Material remains of the Megiddo Cult*, 1935, p. 19 s. et pl. XVIII (Vol. XXVI des *Oriental Institute Publications* de l'Univ. de Chicago). Ce type est à peu près identique à l'exemplaire beaucoup plus intact de Kurion à Chypre — aujourd'hui au *British Museum* —, publié par BARNETT, dans la revue *Iraq*, II, 1935, p. 209. L'un et l'autre sont datés du XIe siècle environ c'est-à-dire, relativement contemporains de l'ère salomonienne. On les trouvera groupés dans le *Handbuch der Archäologie* de Walter Otto, 1939, pl. 191 s.

dans le châssis creux constituait l'élément principal. Dans ce socle lui-même, la description biblique a envisagé deux parties : *a)* l'armature quadrangulaire, composée de solides montants reliés en haut et en bas par des traverses identiques[15] où s'inséraient des panneaux de moindre épaisseur dits *misgerôth*; *b)*, le train mobile. Ce double organe était raccordé par le prolongement vertical des montants verticaux en manière de pieds soudés aux tourillons des essieux. Des tiges appelées *mains*, incurvées sous la traverse inférieure de la caisse, consolidaient en l'élargissant le plan d'appui. Ce dégagement — dont la dimension précise n'est pas indiquée — donnait plus d'efficacité au train mobile, analogue à celui d'un chariot, et dont le détail pléonastique auquel s'est complu le narrateur n'a d'autre intérêt que d'étaler la nomenclature de ses éléments. Les roues qui, malgré l'indication contraire du texte, étaient manifestement d'une coulée indépendante, avaient une coudée et demie de «hauteur», entendez naturellement de diamètre, et leur moyeu central se mouvait sur les tourillons entrêmes des essieux transversaux. La caisse cubique était un carré de quatre coudées de côté, avec trois coudées seulement de hauteur; elle était couronnée, en manière de *chapiteau*, par un cylindre creux servant, par son ouverture intérieure, de support au bassin qui était la raison d'être de tout l'appareil. On ne peut évidemment pas assigner à ce couronnement — base, chapiteau ou de quelque nom que le texte primitif l'ait appelé — la hauteur d'une coudée et demie que lui attribue le texte actuel, par quelque confusion probable avec la hauteur du train roulant. Comme le rebord évasé du bassin ajoutait nécessairement encore une certaine surélévation au support cylindrique, la stabilité du véhicule en eût été compromise. Le plus superficiel coup d'œil sur les bronzes chypriotes et palestinien de même type montre que le cylindre avait une hauteur relativement minime. En lui donnant une demie coudée et à peu près autant au rebord du bassin pour le mieux assujétir et en faciliter la manipulation éventuelle, on réalise pour l'appareil une hauteur globale d'environ cinq coudées et demie — approximativement 2,75 m. — six coudées peut-être, ou 3 mètres environ, dans l'hypothèse d'un dégagement plus complet du train roulant. On en fournira tout à l'heure la justification pratique.

Le moyen rationnel de sauvegarder dans une certaine mesure le détail confus de l'ornementation consiste à la répartir sur les quatre faces latérales de la caisse, au lieu de l'entasser sur chaque panneau et dans les cases exigües par lesquelles on a parfois cru devoir morceler la surface de ces panneaux. Des groupes héraldiques de lions, de taureaux et de chérubins affrontés devant des palmiers stylisés peuvent ainsi se dilater avec l'ampleur nécessaire pour s'imposer aux regards à une certaine distance,

15. On les suppose désignées par le même terme : *šelabîm*.

et sont éminemment dans l'esprit de l'ornementation du temps. Ce fut le mérite de l'artiste français Mangeant d'avoir eu l'intuition de ce dispositif esthétique, et la découverte ultérieure des bronzes palestino-chypriotes a brillamment confirmé son importante suggestion. Tout au plus devra-t-on supposer ici la duplication d'un groupe — celui des chérubins de préférence — sur deux faces opposées de la caisse, pour en garnir harmonieusement les parois, à l'instar des analogies aujourd'hui connues.[16] Une frise beaucoup plus fine de motifs floraux ou géométriques ornera le cylindre supérieur si l'on veut s'accrocher au littéralisme suspect du texte; mais un simple décor linéaire y sera beaucoup mieux en situation, de même que sur les montants verticaux et probablement aussi sur leurs traverses d'assemblage. Ces montants étaient amortis au sommet par des «angles» ou par des «épaules», dont l'interprétation la plus satisfaisante a été proposée depuis longtemps par Mangeant, dans Perrot et Chipiez. Un véhicule métallique de cette nature et de telles proportions, chargé d'environ 1,400 litres d'eau ne pouvait guère peser moins de deux tonnes. Si parfaites qu'aient été la mobilité du train roulant et la régularité du dallage dans le parvis, la mise en mouvement et la direction d'une telle masse exigeaient de toute évidence un dispositif efficace de traction et de poussée. Il eût été fort peu pratique et non sans inconvénient de les exercer directement sur les montants. Les «épaules» partant des angles supérieurs et retombant le long des montants angulaires avec lesquels elles faisaient corps au sommet, comme l'artiste Mangeant les a conçues,[17] réalisaient convenablement ce dispositif, qu'on a seulement modifié par l'insertion de robustes poignées à la hauteur voulue sur les montants (fig. IV). Le personnel de service, lévites ou autres, était assez nombreux au Temple pour assurer la manœuvre de ces véhicules, dont la similitude avec les bronzes de Chypre et de Megiddo saute aux yeux, bien que ces derniers se conçoivent apparem-

16. Comparer les scènes variées sur les quatre faces des bronzes de Megiddo ee de Kurion surtout, rappelés ci-dessus. Il ne sera pas sans intérêt d'évoquer l'analogie fournie par un meuble cultuel sud-arabe étudié naguère par Fr. Hommel, *Aufsätz- und Abhandlungen*, II, 1900, p. 222-9. Son nom même, *makânat*, l'assimile aux mekônôth du Temple, à la différence qu'elle était plus massive et dépourvue de train roulant. Une inscription signale qu'on avait fabriqué pour son ornementation «huit *sarâwîr* d'argent». Hommel a démontré que ce terme, dérivé de *sarara* «voler», désigne des créatures composites analogues aux génies ailés assyriens et aux chérubins israélites; divers bas-reliefs sud-arabes lui ont suggéré de répartir ces huit sarâwîr en quatre groupes antithétiques sur les quatre faces de la *makânat*, par analogie avec le bronze de Larnaka.

17. Voir Perrot et Chipiez, *Hist....*, IV, p. 337, fig. 173. La restitution de Kittel (*Studien...*, fig. 44) réduit ces «épaules» à des espèces de cornes ou de courtes volutes amortissant le sommet des montants, qui ne pouvaient être d'aucune utilité pour la manoeuvre du véhicule, et que son commentaire n'éclaircit pas du tout. Le diagramme final de Stade (*ZAW.*, XXI, 1901, p. 167, fig. 6) en fait abstraction. Quant aux vulgaires chevilles horizontales imaginées par Richter (*ZDPV*, XLI, 1918, p. 33, fig. 1), elles sont à l'avenant de son meuble paradoxal.

ment mieux comme socles — mobiles ou fixes — de brûle-parfums que de réservoirs d'eau lustrale.

Avec ces brèves remarques, le lecteur attentif sera sans doute en mesure d'apprécier lui-même le bien ou le mal fondé de la nouvelle reconstruction suggérée d'après la critique circonspecte du texte sacré confronté avec les plus récentes données de l'archéologie. Plutôt que d'étaler sous ses yeux le détail technique du commentaire justificatif, il y aura plus d'utilité pratique à discuter brièvement la nature et le rôle de ces fameux «bassins-roulants» salomoniens.

* * *

Pour les nombreux exégètes et historiens qui se plaisent à ressasser la théorie préconçue passée à l'état d'axiome qui présente le Temple comme une modique chapelle palatine, centre d'un vague culte cosmique, tout le détail de son ordonnance et de son ameublement doit naturellement s'interpréter dans cette perspective symbolique. C'est ainsi que le gigantesque réservoir dit «la Mer d'Airain» serait un pur symbole de *l'Apsou*, l'Océan terrestre mythologique, et les *mekônôth* n'en seraient que le complément monumental, représentant l'Océan céleste, ou plus exactement la mobilité des nuages qui en distillent les eaux par la pluie périodique, pour alimenter *l'Apsou*.[18] Rangés symétriquement de part et d'autre de l'entrée, devant la façade du Temple et à proximité de la Mer, ils n'auraient jamais eu à être mis en mouvement, si ce n'est par quelques rares motions cérémonielles magiquement destinées à provoquer la pluie, principe de fecondité sur la terre. S'il est aisé, cela va de soi dans cette perspective, de justifier l'ampleur des bassins roulants, il l'est beaucoup moins, à coup sûr, d'y accorder le détail complexe de leur structure et les éléments pléthoriques de leur décoration. Les taureaux, j'ai hâte d'en convenir, y sont aussi bien en situation sur les parois du socle que sous la Mer d'airain, comme emblème du Ba'al dispensateur de la pluie; mais en quoi peuvent participer à ce symbolisme concret les lions et les chérubins? Ces derniers, il est vrai, sont parfois assimilés aux taureaux comme emblèmes du dieu de l'atmosphère;[19] mais les lions? Trouverait-on facilement au surplus, dans la documentation sémitique littéraire ou figurée d'où l'on prétend déduire le caractère mythologique absolu de la Mer d'airain, des analogies tant soit peu suggestives de ces nuages plastiques dont Salomon aurait

18. Sans aligner à ce propos une bibliographie stérile, on se contentera de renvoyer à KITTEL, concluant naguère sa monographie sur les *mekônôth* (*Studien zur hebr. Archäologie und Religionsgeschichte*, p. 242) par l'affirmation que ces vehicules sont, suivant toute vraisemblance, «les symboles du dieu de la pluie».

19. Voir R. P. BURROWS, *Orientalia*, I, 1932, p. 239, d'après Ps. XVIII, 11 : équivalence passablement risquée.

pris soin de pourvoir son *apsou* par le double groupe symétrique des *mekônôth*? Et quel motif cosmique en aurait fixé le nombre à dix?[20]

Que de telles spéculations mythologiques aient joui d'une très grande faveur dans les religions mésopotamiennes de l'antiquité, une littérature immense et des monuments très remarquables en font foi. Pour s'en tenir à cette dernière catégorie d'attestations, il suffira de rappeler au hasard le puits dans les parvis du temple ovale et le bassin rectangulaire dans la cour de celui de Sin à Khafadjeh,[21] le grand récipient d'eau dans les diverses phases archaïques du temple d'Ištar à Assour,[22] les volumineux bassins et le pithos du *Sit Šamši* de Suse[23] le puits d'Eannadou dans le sanctuaire de Ningirsou à Lagaš,[24] les bassins découverts en différentes sections du *Gig-Par-Ku*, le temple de Nin-Gal sur le «tertre des tombes» à Our,[25] les amples jarres campées sur des supports devant la façade du temple de Muṣaṣṣir en Urartu, dont une inscription de Sargon signale qu'elles étaient en bronze et que le roi des Khaldou les faisait remplir de vin au lieu d'eau quand il voulait offrir une libation solennelle à son dieu,[26] l'énorme cuve de pierre dans la cour du sanctuaire nabatéen de Ḫereibeh au Hedjaz.[27] Disséminés dans l'espace et dans le temps, ces exemples montrent assez l'ubiquité des *apsous* cultuels orientaux.

20. On ne voit pas que personne se soit préoccupé de signaler quelque adaptation précise. Tout au plus M. Albright observe-t-il incidemment que les *mekônôth* se compareraient aux *eggubê* babyloniens (*Archäology and Religion of Israel*, 1942, p. 149). Le P. Tournay, mon confrère à l'École, me signale que *karpat eggubi* désigne simplement «le vase d'eau pure» qui sert à diverses lustrations rituelles. Thureau-Dangin (*Rituels accadiens*, 1921, p. 13, 21, 77, etc.) le traduit ordinairement par «bénitier». Il n'y a donc rien là qui soit de nature à évoquer des «nuages» symboliques et encore moins les bassins roulants du Temple. Je n'ai su découvrir moi même, dans le mobilier cultuel des sanctuaires assyro-babyloniens, qu'une analogie très vague de la *mekônah* biblique : un petit chariot en terre cuite convoyant deux jarres juxtaposées sur une de ses faces longitudinales et surmonté d'une grande coupe à pied. Ce meuble a été découvert dans le temple de Sin à Khafadjeh par H. Frankfort, qui le date du IIIe millénaire et l'interprète comme un appareil liturgique de lécanomancie (*Orient. Inst. Communications*, n.° 19, 1935, p. 42 ss., fig. 47-49). Quelle qu'en ait été la destination rituelle, on y verrait volontiers le très lointain prototype des élégants véhicules métalliques salomoniens réalisés deux mille ans plus tard par le bronzier phénicien de Tyr.

21. Voir H. Frankfort, *Or. Inst. Communications*, n.° 19, p. 35 et fig. 36; p. 40 et fig. 45. Début du IIIe millénaire.

22. W. Andrae, *Die arch. Ichtar-Tempel in Assur*, 1932, p. 34, cf. pl. 6 et 11. Début du IIIe millénaire.

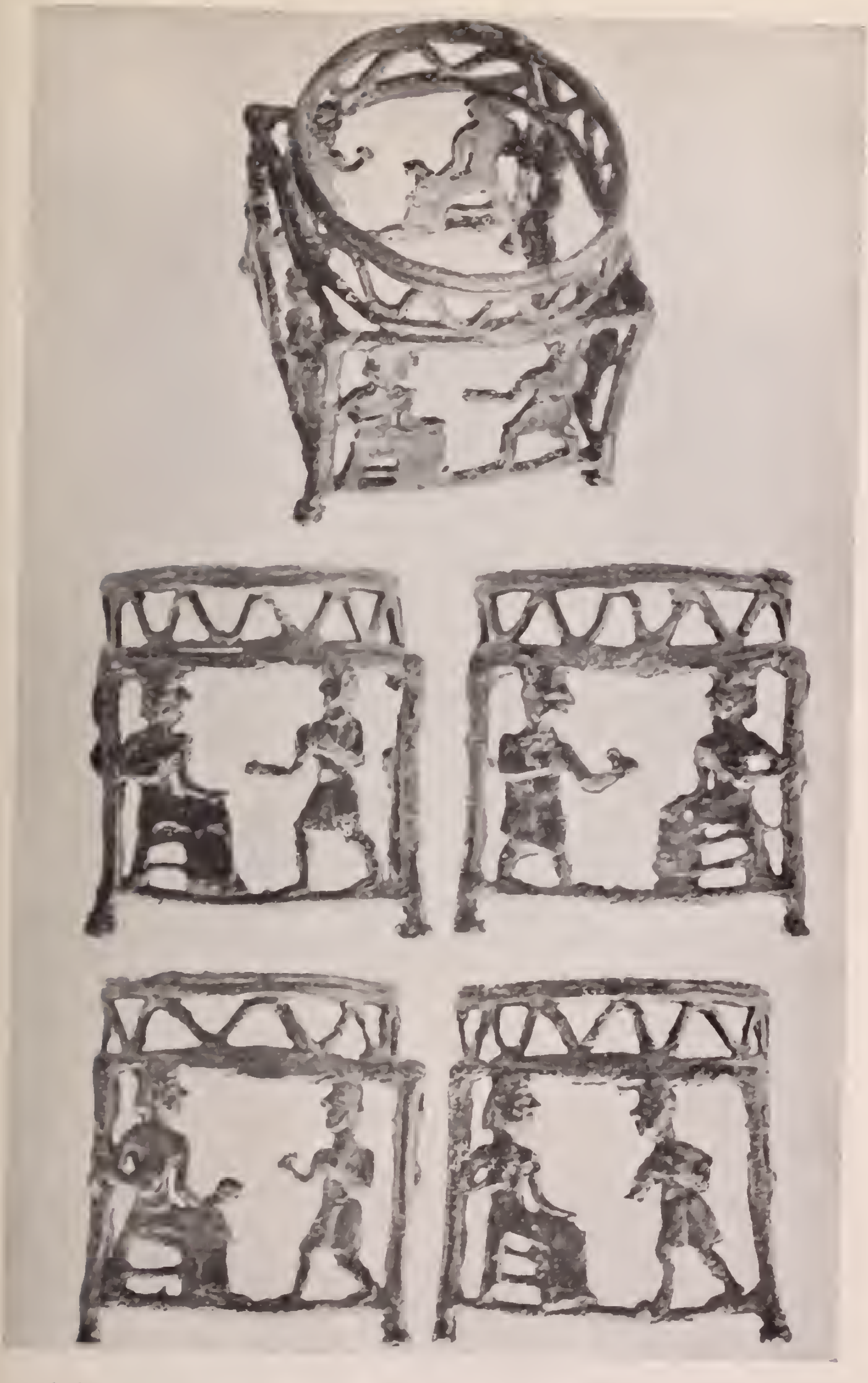
23. J. E. Gautier, *Mémoires de la Délégation en Perse. Recherches archéologiques* t. XII, 1911, p. 143-151. Cf. *Revue biblique*, 1948, p. 253 ss. et pl. VI.

24. De Sarzec-Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, p. 416 ss., pl. 57. Vers le commencement du IIIe millénaire.

25. L. Woolley, *Antiquaries Journal*, VI, 1926, p. 370 et pl. xlv^{b}; p. 371, 373, 387; cf. *ibid.*, pl. lvii et p. 371, le puits archaïque d'un ancien temple devenu par la suite un palais.

26. Voir Gressmann, *Altor. Bilder*[2], p. 45 s., n.° 136.

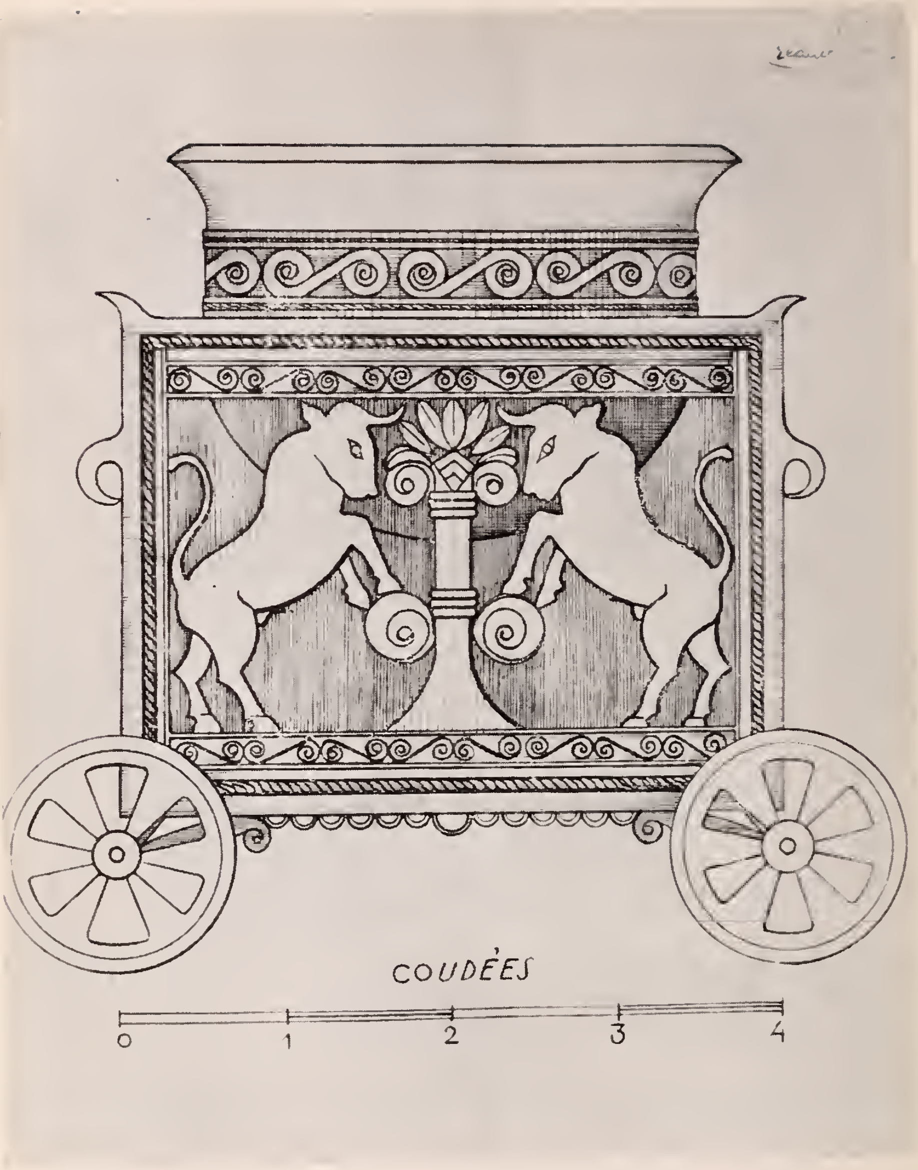
27. Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, II, 1914, p. 54-58, fig. 40 et pl. XXVIII, 1.



I. Le bronze de Megiddo. Vue d'ensemble et détail des quatre faces.
D'après H. May, *Material remains of the Megiddo Cult*. Pl. XVIII. (v. p. 152).

II. Bassin roulant mésopotamien archaïque. D'après H. FRANKFORT, *Discoveries in Iraq, 1933-4*. IVth. Preliminary Report. Orient. Inst. Communications, n° **19**; fig. 49.

III. Bronze chypriote d'Enkomi. Restitution de Furtwängler. D'après H. GRESSMANN, *Altorient. Bilder zum alten Testament*. 2e éd., pl. CCIII, n.º 505 (v. p. 150).



IV. La *mekônah* salomonienne. Restitution hypothétique du P. Vincent (v. p. 154).

Toutefois, avant de s'orner d'un symbolisme aussi savamment spéculatif que la littérature le révèle, l'eau fut dès l'origine un élément essentiel du lieu de culte sémitique, c'est-à-dire de la demeure divine sur la terre. Le P. Lagrange en avait fait depuis bien des années l'observation[28] souvent mise en relief par la suite. Est-il besoin de rappeler que, d'après la célèbre «Cosmogonie chaldéenne»[29] le demiurge babylonien fonda le sanctuaire primordial sur les eaux d'Éridou, le pourvut de végétation et créa l'humanité pour y entretenir le service des dieux? Quand les hommes prirent possession de la terre, ils eurent toujours soin de réserver aux dieux le site le plus privilégié par la nature. Le jour où s'organisèrent les agglomérations urbaines, à défaut d'une zone spécialement gratifiée des dons de la nature pour y fixer l'habitation terrestre de leur divinité, ils réalisèrent des installations de plus en plus élaborées, où des créations artificielles remplaçaient les avantages naturels. D'amples bassins ou des vases luxueux furent substitués aux sources jaillissantes pour assurer en particulier l'approvisionnement d'eau indispensable au confort et à l'entretien de la vie. Finalement la *ziggourat* ou «tour à étages» annexée au sanctuaire devint le symbole réduit de l'univers entier, domaine absolu du Dieu. Dans l'intervalle, la pensée religieuse des hommes s'était élevée de la considération utilitaire primitive à des préocupations transcendantes, graduellement systématisées par les savantes spéculations créatrices de l'organisation cultuelle et du symbolisme complexe où devaient fatalement s'oblitérer les humbles notions primordiales.

Issus de ce milieu sémitique, les Israélites en conservaient les concepts fondamentaux concernant le vrai caractère du lieu de culte, habitation divine parmi les demeures de la nation. Guidés néanmoins dans leur développement religieux par la révélation qui les avait progressivement soustraits aux divagations du paganisme, ils aboutissaient, sous le règne de Salomon, à une notion grandiose de leur sanctuaire, envisagé comme la résidence terrestre et mystérieuse de Yahvé leur Dieu, unique et souverain maître de l'Univers. Il n'est dès lors pas surprenant que reparaisse chez eux telle ou telle concrétisation symbolique, et plus clairement que toute autre, semble-t-il, celle de l'Océan cosmique représenté par la gigantesque Mer d'airain. On fait cependant fausse route apparemment quand on y cherche la transposition pure et simple d'un *apsou* babylonien agrémenté d'une imagerie mythologique explicite.[30] Sous sa forme la plus

28. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*², 1905, p, 178.

29. Voir DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (1907), p. 83 ss. Cf. *Revue biblique*, 1946, p. 426 s.

30. Tel par exemple HOMMEL (*Aufsätze und Abhandlungen*, II, 228 s.) alléguant à la cantonade un texte babylonien pour mettre 12 dieux de bronze en relation avec un bassin de même métal. L'équation est doublement fallacieuse : 1.° les 12 dieux ne font pas corps avec le bassin, mais sont de minuscules statuettes qu'on dispose

érudite quoique notablement mitigée, cette théorie toujours en vogue a été patronnée récemment par M. le professeur Albright:[31] la cuve égale *l'apsou*; sa forme ronde correspond au cycle de l'année; quant aux 12 taureaux symboles de fécondité qui la supportent, ils représenteraient non le Zodiaque — de constitution relativement tardive — mais les 12 mois, et leur groupement orienté marquerait la succession des saisons. Il n'est peut-être pas exclu que les taureaux aient pu revêtir un certain caractère cosmique, mais évidemment subordonné au concept monothéiste. En tout cas il n'est pas douteux que la Mer se rattachait à la notion primordiale de l'installation cultuelle dans les idées sémitiques, et conservait avant tout le rôle pratique essentiel d'assurer au Temple un copieux et indispensable approvisionnement d'eau; tel en fut le sens concret, bien longtemps avant qu'une spéculation aventureuse ait découvert à son propos un symbolisme qui certainement eût déconcerté les Israélites contemporains de son installation.

Cette notion très positive de la Mer d'airain détermine du même coup le caractère des bassins roulants qui en complétaient la fonction utilitaire; ils distribuaient l'eau sur les divers points du parvis sacré, spécialement autour de l'autel des holocaustes, suivant la destination très explicite que leur assigne le livre des Chroniques.[32] Ce n'est pas plus le lieu de justifier la valeur de cette indication et son antiquité, que d'établir pourquoi la même source a seule enregistré succinctement l'existence du monumental autel destiné aux sacrifices quotidiens passé sous silence dans les annales royales décrivant l'installation du sanctuaire salomonien. Elle élimine d'emblée et de façon péremptoire une objection technique exploitée souvent par l'exégèse indépendante contre la structure des *mekônôth*. On déclarait parfaitement anormale l'idée de jucher un bassin volumineux sur un bâti quadrangulaire haussé lui-même sur un train roulant d'une mobilité précaire, compromise par la hauteur trop considérable de l'appareil et surtout par le poids énorme concentré sur le sommet. L'objection était d'autant plus impressionnante que la plupart des restaurations antérieures aux découvertes archéologiques s'appliquaient à dégager complètement le bassin proprement dit, en le superposant au sommet du «socle» et additionnaient avec plus ou moins de confiance les hauteurs respectives, d'ailleurs peu concordantes, des éléments de l'appareil. La structure plus compacte impliquée désormais par les analogies palestino-chypriotes lui

dans un certain ordre à l'intérieur du récipient; 2.° le bassin en question n'est pas un *apsou*, mais un *lilissou*, sorte de grande timbale hémisphérique à pied trapu, figurée précisément sur une des tablettes qui portent le texte allégué : rituel pour le «sacrifice du taureau»; cf. THUREAU-DANGIN, *Revue assyriol.*, XVI, 1919, p. 144 ss., ou *Rituels accadiens*, 1921, p. 1 ss. et spécialement p. 26 s.

31. *Archäology and Religion of Israel*, 1942, p. 148 ss.

32. II Chron., IV, 6.

donne un beaucoup plus parfait équilibre et des proportions générales qui l'adaptent excellemment au service de l'autel des holocaustes dont la hauteur totale était de dix coudées.[33]

Au lieu de voir en ces véhicules d'étranges et stériles symboles des nuées célestes dispensatrices de pluie, destinés à se rouiller dans une immobilité presque permanente, et de s'acharner péniblement à découvrir des trésors de sens abstrus à chaque motif de leur ornementation, il est spontané d'y reconnaître des appareils essentiellement pratiques, dont l'élégante silhouette sillonnait à toute heure le parvis intérieur du sanctuaire, pour les multiples lustrations et lavages que requérait l'exercice du culte quotidien.

Aprés quoi, il importe assez peu que la description biblique soit muette, aussi bien pour les bassins mobiles que pour la Mer, sur tout le mécanisme de remplissage et d'évacuation; chacun le peut aisément concevoir par des opérations à la main, beaucoup plus conformes aux usages antiques, beaucoup plus simples surtout que les dispositifs imaginés par les spéculations talmudiques ultérieures ou ceux de trop ingénieux commentateurs modernes. Relativement laborieuse, à coup sûr, cette manipulation de l'eau dans le Temple était officiellement dévolue à de nombreux hommes de peine, mis au service des Lévites : ces esclaves dits *Natinéens*, descendance lointaine des fourbes Gabaonites qui avaient jadis mystifié Josué, à l'aube de la conquête de la Terre promise.[34]

La structure aussi complexe qu'ingénieuse des «bassins roulants» ne pouvait manquer de frapper l'imagination populaire aux jours de Salomon. Il est donc aisément concevable qu'elle ait provoqué, chez des annalistes émerveillés mais peu familiarisés avec les notions techniques d'art, les descriptions embarrassées dont la rédaction canonique du texte sacré reflète le manque de cohérence. Aprés avoir rempli durant un peu plus de deux siècles leur service très pratique, les élégants appareils furent démontés par la rapacité du roi Achaz en quête urgente d'une ample quantité de bronze.[35] On ignore comment ils furent remplacés.

33. Cf. II Chron., IV, 1. Cette adaptation avait été très judicieusement soupçonnée par PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art*, IV, p. 333 et fig. 174.
34. Jos, IX, 21, 27. Cf. I Chron., IX, 2, etc.
35. II Rois, XVI, 17. Peut-être pour acquitter un tribut imposé par le roi d'Assyrie Téglat Phalasar dont il avait sollicité l'appui.

ANSCARI MUNDÓ, O. S. B.

EL COLOFÓ A ESTER
DE LA «PANDECTES MINUTIORE MANU» DE CASSIODOR

En l'estudi de la versió llatina Vulgata de la Sagrada Escriptura es dóna actualment molta importància a les antigues «editiones» senceres, o corpus bíblics, que es feren a partir de sant Jeroni. Que Cassiodor sigui l'autor d'alguna d'aquestes col·leccions senceres dels llibres sagrats, ja fa temps que ningú no en dubta. Per sort, la documentació no manca ; el mateix Cassiodor explica bastantes coses sobre aquest punt en les seves *Institutiones*,[1] que, si bé una mica obscures quant a la interpretació exacta que s'hi ha de donar, són més que suficients per a encarrilar les investigacions.

Les relacions que uneixen el còdex *Amiatinus* amb Cassiodor són, sens dubte, les més ben estudiades, degut a la importància excepcional d'aquest manuscrit per a l'establiment del text crític de la versió Vulgata de sant Jeroni.[2] Deixant de banda, però, la procedència evident dels primers folis de l'*Am* —copiats dels que encapçalaven el *Codex grandior* de Cassiodor—, els autors moderns no estan plenament d'acord sobre la procedència del text bíblic contingut en el cos del manuscrit. Fou copiat dels *novem codices* cassiodorians o bé de la *Pandectes minutiore manu*? Els darrers especialistes que ho han tractat —Courcelle, Cappuyns[3]— s'inclinen a

1. Cito sempre l'edició de MYNORS, Oxford, 1937, per pàgines i ratlles, i quan convingui, el capítol.

2. Veure com a bibliografia més recent : dom H. QUENTIN, *Mémoires sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Roma-París, 1922, p. 438-452 ; íd. : *Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii papae XI, I Genesis* (Roma, 1926), p. XX-XXVI, amb l'edició del textos continguts en els vuit primers folis, que citaré en aquest estudi ; dom J. CHAPMAN : *The Codex Amiatinus and Cassiodorus*, a *Rev. Bén.*, 38 (1926), p. 139-150, i 39 (1927), p. 12-32 ; íd. : *The Codex Amiatinus once more*, a *Rev. Bén.*, 40 (1928), p. 130-134 ; H. BLUM : *Ueber den Codex Amiatinus und Cassiodors Bibliothek in Vivarium*, a *Zentr. für Bibliothekswesen*, 64 (1950), p. 52-57 ; dom D. DE BRUYNE, *Cassiodore et l'Amiatinus*, a *Rev. Bén.*, 39 (1927), p. 261-266 ; veure també els autors citats a la nota següent.

3. P. COURCELLE : *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassio-*

creure que l'*Amiatinus*, quant al text, depèn de la Bíblia en nou còdexs,[4] posat que resti ben admès que aquells contenien la versió de sant Jeroni segons l'hebreu i els altres textos que formen la Vulgata actual.

Com que aquest punt interessa l'estudi que motiva la nota present, començarem amb algunes consideracions sobre el model de l'*Am.*

1.ª Llegint els primers capítols de les *Institutiones* i considerant l'ordre successiu en què probablement compongué Cassiodor les seves Bíblies, s'arriba a la conclusió que començà per reunir en un sol i gran volum la vella versió llatina corregida per sant Jeroni — *Pandectes* o *codex grandior* — ; i que, semblantment, reuní en un sol volum més petit tots els llibres de la nova versió segons l'hebreu de sant Jeroni — *Pandectes minutiore manu* —, manuscrit que només servia per a la consulta erudita. Però quan volgué transcriure un exemplar de la Bíblia per a l'ús ordinari dels seus monjos i, potser també, per a utilitat litúrgica, descompongué novament els llibres reunits en aquella darrera pandecta jeronimiana, hi afegí els llibres deuterocanònics del Vell Testament que hi mancaven, els ordenà, no segons l'hebreu, sinó segons l'ordre proposat per sant Agustí,[5] i els repartí en nou còdexs, tal com era costum aleshores. És a dir, que la reunió de la Bíblia en un sol volum, massa ideal per esdevenir

dore, París, 1.ª ed., 1943, p. 356-362 ; dom M. CAPPUYNS : *Cassiodore, DHGE*, XI (1949), cc. 1383-1388.

4. En un article anterior, *Bibliotheca. Bible et lecture du Carême d'après st. Benoît*, a *Rev. Bén.*, 60 (1950), p. 79-83, penso haver demostrat que Cassiodor, igual que sant Benet i molts d'altres escriptors antics, tenien bíblies dividides materialment en nou còdexs. En aquest punt em veig obligat a dissentir del que escriu dom CAPPUYNS, *DHGE*, XI, col. 1385 : «On a généralment conclu de cette expression que la Bible de Cass. comportait neuf volumes. En réalité, il s'agit de neuf groupes de livres bibliques analysés dans les Institutions... (XV, 16 ; ... XIII, 2)... La Bible aux *novem codices auctoritatis divinae* était une Bible complète contenant les neuf groupes d'écrits bibliques». La prova evident en contra està en el que diu el mateix Cassiodor, *Instit.*, I, 26 (p. 67, 5-16) : quan ja vell s'entretenia a rellegir els manuscrits de sants Pares, hi anava anotant en mini, al marge, les sigles ideades per ell corresponents als seus nou còdexs bíblics, per tal que els lectors següents sabessin a quin dels còdexs corresponia la cita comentada per aquell Pare (cfr. també *Instit.*, I, 10, 4). Si en lloc dels nou còdexs separats Cassiodor s'hagués referit a una Bíblia completa, no hauria utilitzat les sigles dels títols dels dits còdexs, sinó els dels llibres bíblics corresponents, per ex. : Gen. Ex., Lev., etc. La diferent ordenació dels nou còdexs bíblics, que es troba en els tres passatges cassiodorians on es mencionen (*Instit.*, I, 1-9, on en el text del capítol corregeix l'orde indicat pels títols ; *Instit.*, I, 26 ; *Amiatinus*, fol. V^r ; i cfr. la taula comparada que en dono en l'article citat, p. 80), és deguda al fet que tractant-se de còdexs independents fàcilment es barrejaven. D'aquí ve que, en donar Cassiodor la tercera llista, per error alterés l'ordre dels nou volums i que després el corregís segons l'odre del *De doctrina christiana* de sant Agustí.

5. *De doctrina christiana*, II, 8, 13 ; Cassiodor, *Instit.*, I, 13 ; *Amiatinus*, fol. 8 r.

pràctica, havia hagut de cedir a la idea utilitària que aconsellava dividir la Sagrada Escriptura en diversos volums.

Cassiodor, doncs, començà per reunir tots els llibres del Vell i del Nou Testament en un sol cos, que intitulà *Pandectes* ; però probablement no editià o no féu públic personalment aquest corpus, puix que a darrera hora li semblà més pràctic de dividir-lo tal com era corrent al seu temps.

2.ª Per arribar al model de l'*Amiatinus* hem de fixar-nos en aquella cèlebre distribució del text *per cola et commata*. Sembla clar que sant Jeroni no estengué a tota la seva nova versió aquest sistema, sinó que el reduí només als Profetes, als llibres poètics i a alguns altres fragments del Vell Testament.[6]

La *Pandectes minutiore manu* de Cassiodor, pel desig mateix de reduir l'espai, sembla que o no podia estar dividida *per cola* o bé només conservava aquest sistema per als fragments i llibres originàriament distribuïts així per sant Jeroni ; no es concep, però, que fos en aquesta Pandecta petita on Cassiodor estengués a tota la Bíblia la divisió susdita.[7]

Segurament tampoc els *novem codices* no estaven distribuïts d'una manera general *per cola et commata*, sinó tan sols en els llibres distribuïts originàriament així per sant Jeroni. Cassiodor ens ho diu ben clarament, si és que interpreto bé les seves paraules :

> Illud quoque credidimus commonendum, sanctum Hieronymum simplicium fratrum consideratione pellectum, in Prophetarum praefatione dixisse, propter eos qui distinctiones non didicerant apud magistros saecularium litterarum colis et commatibus translationem suam sicut hodie legitur, distinxisse. Quod nos quoque tanti viri auctoritate commoniti sequendum esse iudicavimus, ut cetera distinctionibus ornentur. Ista vero sufficiant simplicissimae lectioni, quae supradictus vir, sicut dictum est, ad vicem distinctionum colis et commatibus ordinavit, ne supra iudicium tanti viri vituperabili praesumptione venisse videamur. *Reliquos vero codices, qui non*

6. CHAPMAN, a *Rev. Bén.*, 39 (1927), p. 19 sq. ; DE BRUYNE, a *Rev. Bén.*, íd., p. 265-266. COURCELLE, *Les lettres grecques...*, p. 360, no es declara obertament ; QUENTIN, *Mémoire...*, p. 497, creia que Jeroni ho estengué a tota la Bíblia.

7. Cassiodor mateix sembla negar-ho. És així que entenc aquelles paraules de *Instit.*, I, 12, 3 (p. 37, 22-23) : «ut quod lectio copiosa tetendit *scripturae densitas adunata contraheret*». El text que citaré a la nota 9 deixa entreveure que fullejant la Pandecta petita hom no s'adonava de la divisió *per cola et commata* ; d'aquí ve que Cassiodor adverteixi explícitament, en parlar d'aquesta Pandecta, que no obstant sant Jeroni havia dividit així tota la Bíblia : *Meminisse autem debemus... sicut ipse testatur...* «Cal recordar-nos... tal com ell mateix (Jeroni) assegura», ja que, com deia suara, no es podia deduir examinant les Bíblies de Vivarium. Dom CAPPUYNS, *DHGE*, XI, 1384, creu el contrari, però em penso que s'equivoca.

sunt tali distinctione signati, notariis diligenti tamen cura sollicitis relegendos atque emendandos reliqui...[8]

D'aquestes paraules pot deduir-se que Cassiodor, tot inspirant-se en el prefaci de sant Jeroni a Isaïas, i no comprenent-lo prou bé, pensà que el monjo de Betlem havia disposat *per cola et commata* tota la Bíblia.[9] Però, trobant que no tots els llibres traduïts per sant Jeroni, que tenia reduïts en els nou còdexs, presentaven tal disposició —*reliquos vero codices, qui non sunt tali distinctione signati*—, encarregà als seus notaris o copistes que ells mateixos els corregissin diligentment, és a dir, que en les còpies posteriors, entre altres coses, introduïssin la separació *per cola et commata.* Els seus nou còdexs de la Bíblia Jeronimiana, doncs, no estaven pas disposats així, sinó en una mínima part. M'imagino que els monjos de Vivarium copiaren novament els nou còdexs, ja sigui per separat o bé en un sol volum, si es vol. En aquesta còpia degueren introduir la separació de frases per *cola et commata* ; també degueren suprimir, pels motius que sigui, els sumaris o *tituli* dels Paralipòmens, Ester i Esdras,[10] i variar d'una manera insignificant l'ordre d'alguns dels llibres.[11] Aquesta còpia, repeteixo, tal com ens la imaginem aquí, devia ésser la que s'endugueren de Roma a finals del segle VII els abats de Yarrow, i la que en temps de Ceòlfrid degué servir de model a l'*Amiatinus* i als altres dos manuscrits germans, avui gairebé desapareguts.

Aquesta suposada còpia intermediària ens permet de relligar directament l'*Amiatinus* a Vivarium i a l'obra de Cassiodor. No cal aleshores suposar, com volia dom Chapman, que essent el text dels *novem codices* l'«avi» de l'actual *Amiatinus* calgui interposar-hi la Pandecta *minutiore manu,* que, segons ell, seria directament el «pare» o el model de l'*Amiatinus.* Chapman no es va adonar que la Pandecta petita contenia pel V. T. estrictament només els

8. *Instit., praefatio* (p. 8, 12-25).

9. En el capítol 12, Cassiodor ho diu ben clar (p. 37, 24-38, 3) : «Meminisse autem debemus memoratum Hieronymum *omnem translationem suam* in auctoritate divina, *sicut ipse testatur,* propter simplicitatem fratrum *colis et commatibus ordinasse*». Cfr. encara *Instit.,* I, 15, 12 (p. 48, 12-13).

10. *Instit.,* I, 2, 13 per als Paralipòmens : «quoniam titulos antiquos non repperi, ad praecedentium similitudinem locis singulis, ut aestimo consequenter impressi». Semblantment per als petits llibres històrics : I, 6, 5, i per als Sapiencials : I, 5, 7. Potser es podria interpretar d'una senzilla numeració marginal a tot el llarg del llibre sense necessitat de creure que Cassiodor composà nous *tituli* o sumaris. De fet, però, en l'*Amiatinus* manquen els sumaris de Paralip., Esdras, Tobias i Ester.

11. Per l'ordre de l'*Amiatinus* i les comparacions adients amb altres llistes de Cassiodor, vegeu COURCELLE, *Les lettres grecques,* p. 361.

llibres traduïts de l'hebreu per sant Jeroni, sense els deuterocanònics, els quals, no obstant, es retroben en l'*Amiatinus*. La Pandecta petita, doncs, no pot ésser-ne el model directe ; segons la meva explicació aquesta seria el «besavi» de l'*Amiatinus* ; l'«avi», com he dit, seria la Bíblia en nou còrexs ; i els pares de l'actual *Amiatinus* serien una Bíblia vivariana copiada dels nou còdexs, amb el sistema de *cola et commata* introduït a tot el text, més els primers folis del *Codex grandior* de la *Vetus latina* revisada.

Ara seria oportú que algun especialista emprengués la tasca de descriure'ns detalladament el contingut intern de les Bíblies llatines de Cassiodor : convindria recercar-ne tots els pròlegs, sumaris, notes explicatives, títols i colofons, etc., que envoltaven els Llibres Sants ; examinar les possibles variants introduïdes per Cassiodor a dins del text, sigui com a correccions ortogràfiques sistemàticament adoptades segons les normes exposades per ell, sigui també com a lleus retocs de forma —que també fins aquí degué arribar la intervenció del propietari de Vivarium—, sobretot en els llibres deuterocanònics del V. T. i en tot els del N. T. ;[12] i indicar tots els manuscrits que d'una manera o altra ens n'haguessin conservat quelcom. Un treball així seria molt ben rebut.

Com a exemple d'una investigació semblant es pot citar la del canonge Mons. Teófilo Ayuso, que pacientment ha anat descrivint la Bíblia del bisbe espanyol Peregrí, editor de la Vulgata, possiblement del segle v, i per tant anterior a Cassiodor.[13] Parallelament,

12. Informacions força útils es troben en dom CAPPUYNS, *DHGE*, XI, 1383-5. Cal admetre la paternitat cassiodoriana del pròleg *Librum Esther, sicut ait*, que provindria de la *Pandectes corporis grandioris*, o sigui de la revisió hexaplar, tal com proposa Cappuyns i admet dom E. DEKKERS, *Clavis Patrum*, a *Sacris erudiri*, III (1951), p. 157, n.º 904.

13. Hom pot veure els seus articles en la revista *Estudios Bíblicos*, de Madrid, any 1943 i ss. No copio aquí la llista d'aquests per haver-ho fet l'autor a *Est. Bíblicos*, 5 (1946), p. 40, i *Biblica*, 26 (1948), p. 74-75, nota. En aquest moment estic convençut que el *legionensis*² de la collegiata de San Isidoro de León, junt amb el més tardà de Calahorra, i el fragment de Silos procedent d'Oña, és el millor representant i l'únic per la seva puresa de l'edició bíblica de Peregrí ; conclusió minuciosament demostrada per Ayuso en estudiar llurs elements extrabíblics. Corregeixo, doncs, el que vaig dir a *Rev. Bén.*, 60 (1950), p. 92, en rebutjar per un escrúpol excessiu la paternitat peregriniana del títol *incipit liber Bibliothecae* donat a la Sagrada Escriptura pels dos primers manuscrits suara citats : evidentment és de Peregrí i, per tant, s'ha d'afegir a la llista dels testimonis favorables a *Bibliotheca=Biblia*, donats a la pàg. 74-77 del susdit article. Per la meva part, no seré tan confiat com Ayuso demostra ésser-ho en escriure ordinàriament «San Peregrino» (pàssim en els seus articles, i especialment *Est. Bíbl.*, 6 [1947], p. 204), encara que no hi ha motius de cap mena per a dubtar que fou una bona persona. Però ja estem acostumats als capricis dels copistes de manuscrits, als quals no s'ha reconegut mai cap poder per a canonitzar ningú. Més greu és la raó d'ésser Peregrí un desconegut per ara, i sobretot que

el mateix Ayuso ha posat de relleu les altres distintes edicions o recensions del corpus bíblic fetes a Hispània abans, durant i després de l'època visigòtica, com son : una edició possiblement anterior a la de Peregrí (init. s. v), representada en part pels manuscrits *Co*[1], *Burg, leg*[1] (i *Tur* del Pentat.), que Ayuso anomena pre-recensional ; la d'Isidor de Sevilla (s. VII), representada pels *Tol-A*[2]*-Osc, Co*[2] ; l'edició de Teodulf (s. VIII), amb *Theo-Anic-Hub*, etc., que depèn de les anteriors ; una recensió catalana, amb elements de les anteriors i molts d'altres de diversa procedència, que Ayuso col·loca vers l'any 1000 i a Ripoll,[14] però que deu ésser almenys de cap al 800, i, per tant, no es pot concretar a Ripoll, sinó a la regió pirenaica o a la Septimània. Aquesta darrera edició és testimoniada pels manuscrits *Ros-Ri(=Farfa)-Urg.* i altres posteriors procedents de les dues vessants del Pireneu.

Precisament la Bíblia de Roses *(Ros)*, pertanyent al darrer grup català, ens ha conservat una nota final o colofó al llibre d'Ester, considerada com a molt important pels autors que l'han estudiada.

Començarem descrivint els manuscrits que tenen aquest text breu, citant les edicions i enumerant les diferents atribucions que se n'han fet, i acabarem determinant, si això és possible, el seu veritable autor. Els manuscrits són només dos :

— Paris, B. N. lat. 6, s. X-XI. Bíblia en quatre volums, procedent del monestir català de Sant Pere de Roda o de Rodes.[15]

mai no se li ha tributat culte ni oficial ni privat, i que no consta el seu nom en cap calendari de la litúrgia visigòtica.

Un interessant problema ha suscitat AYUSO (*Est. Bíbl.*, 5 [1946], p. 13 ; 6 [1947], p. 393, i 7 [1948], p. 149-155, insinuat ja en articles anteriors), en tractar dels sumaris als Macabeus : *Ubi eversa Hierusalen, Ubi occisus est* i altres pròlegs a Paralip., ço és, si l'*Amiatinus* depèn o no de la recensió peregriniana. La solució afirmativa faria trontollar potser els esquemes de dom Quentin, presos com a base de la nova edició crítica de la Vulgata. No obstant, mentre no es demostri el contrari, em fa l'efecte que hi ha d'haver una explicació intermèdia, és a dir, que Peregrí i Cassiodor utilitzaren models comuns o emparentats, almenys per a alguns llibres o potser per a alguns còdexs bíblics, i d'aquí vindrien llurs coincidències. Podria ésser també que la tradició representada per la Bíblia de Cardeña (*Burg*) equivalgués a aquesta base o model comú, cosa que sembla deduir AYUSO a *Est. Bíbl.*, 7 (1948), p. 150-2.

14. Vegi's AYUSO, a *Est. Bíbl.*, 6 (1947), p. 390-401 ; l'arquetipus dels manuscrits catalans ha d'ésser certament anterior a aquesta data ; i això es pot deduir de diversos punts de l'estudi del mateix Ayuso. Per altra banda, els tres manuscrits principals són de vora l'any 1000, i com que són de diferents procedències, reclamen un arquetipus comú bastant anterior, suposem els inicis del segle IX almenys ; i més encara si, com veurem, també pertany en part al grup català el *Sangermanensis latus* (París, B. N., lat. 11553, segle IX).

15. Situat sobre l'Empordà, a la serra de Roses, en la península del cap de Creus (actual província de Girona). No s'ha de confondre, com han fet sovint els que n'han parlat, amb Roda, antic bisbat del comtat de Ribagorça (actual pro-

El volum III conté, entre altres llibres bíblics, els caps. 1-12 d'Ester segons la Vulgata, seguit d'Esdras-Nehemias-Confessió d'Esdras, Job i novament Ester, també segons la Vulgata, però aquesta vegada sencer. Acaba aquest llibre al foli 126ᵛ, amb el colofó escrit en lletres capitals i alternant les ratlles vermelles i negres.[16]

— Paris, B. N. lat. 11553, primera meitat del segle IX. Bíblia que conté des dels Proverbis fins a la fi.[17] El colofó d'Ester (Vulgata) es troba al foli 69, alternant també les ratlles vermelles i negres, i en majúscules, com en la Bíblia de Roses.

Les relacions entre sí del text dels diversos llibres bíblics continguts en aquests dos manuscrits són conegudes gràcies, sobretot, a l'estudi que en féu Samuel Berger a finals del segle passat. Si la Bíblia de Roses ve de la vessant sud dels Pireneus i d'arran de la mar, el *Sangermanensis* fou escrit molt probablement en la Septimània, antiga província visigòtica a la vessant nordest dels Pireneus ; o, almenys, certament el seu model en procedia.

El primer que editià sencer el colofó d'Ester fou dom Martianay. en les *Opera omnia* de sant Jeroni, traient-lo del *Sangermanensis*.[18] D'aquesta edició la prengué Domenico Vallarsi,[19] i d'aquí passà a la Patrologia de Migne.[20]

Samuel Berger[21] copià la nota dels dos manuscrits separadament.

víncia d'Osca, a l'Aragó) ; ni tampoc amb l'antiga ciutat de Roda, en la comarca d'Osona (província de Barcelona). També se la cita amb el nom de Bíblia del «mariscal Noailles». No sé quin dels dos Noailles, puix que tant Anne-Jules de N. (1650-1708) com el seu fill Adrien Maurice de N. (1678-1766) saquejaren Roses, Girona i l'Empordà, entre 1692-1695. El segon hi tornà entre 1705-1712. Ell fou qui la vengué a la «Bibliothèque du Roy» en 1740.

16. La millor descripció del contingut bíblic és encara S. BERGER, *Histoire de la Vulgate*, París, 1893, p. 24 i 25. Per a les miniatures, cfr. SAMPERE I MIQUEL, *La Pintura catalana mig-eval. I. L'Art barbre*, Barcelona, s. a., p. 52-70 ; W. NEUSS, *Die katalanische Bibelillustration...*, Bonn-Leipzig, 1922, p. 4-7, 10-15, i *passim* amb moltes reproduccions ; cfr. PH. LAUER, *Bib. Nat., Catalogue gén. des Mss. latins*, I (1939), p. 5-6.

17. Descripció detallada del seu contingut bíblic, en BERGER, l. c., p. 65-72. Se'l coneix sovint amb el nom de *Sangermanensis latus*, o *n.º 15*.

18. Vol. I (París 1693), col. 1151-2, en nota, sense l'oració afegida entremig pel copista del manuscrit, editada després per Berger.

19. *S. Hieronymi opera*, t. X, Verona, 1740. N'hi ha una segona edició, segons es dedueix de MIGNE, que l'ha copiada.

20. *PL.*, 29, 1519-1520. Directament del manuscrit de Saint-Germain sembla que l'editià J. WORDSWORTH, *Old latin biblical texts*, I (1883), p. XIV. No l'he vist, però es dedueix de les paraules de Vaccari. Potser també E. RANKE, a *Theologische Litteraturzeitung* (1886), col. 612, que tampoc no he pogut veure. També és el P. Vaccari, qui sembla indicar que Ranke editià aquest text.

21. *Histoire de la Vulgate*, París, 1893, p. 24-25 (Roses), i 67 (German.).

D'ell prengué només el colofó de *Ros*, Salvador Sampere i Miquel ;[22] i ho repetí dom De Bruyne,[23] presentant el text dels dos manuscrits transcrit a dues columnes. El pare Vaccari la reedità novament, aquesta vegada, però, ajuntant-les en forma d'edició crítica.[24] Déu n'hi do, doncs, de les vegades que ha estat publicada. Però com que és necessari tenir-la al davant per les consideracions que hem de fer al seu damunt i pels paral·lels que li hem de buscar, em penso que no desplaurà a ningú que la repetim ací. Proposaré un nou text crític lleugerament divers del que dóna Vaccari ; com que no he vist els manuscrits, em serveixo de les edicions respectives de Berger, i, per tant, les variants R (=Roses) i G (= St. Germain) s'entén que es fonamenten en el que ha llegit aquest autor ; per a G hi adjunto la lectura de Martianay (=mart) quan difereix de Berger (=berg). La puntuació és meva.

[Finit Esther. Deo gratias. Amen].

Hucusque completum est uetus testamentum, id est, omnes canonica[e] scriptura[e]—qu[o] fiunt libri viginti quattuor—quas transtulit Hieronymus presbyter de hebraica ueritate et in latinum verti[t] sermonem.

Summo studio summaque cura per diuersos codices oberrans editiones perquisiui et in unum collexi corpus, et scribens transfudi fecique pandectem.

Ceterae uero scripturae quae non sunt canonicae sed dicuntur ecclesiasticae istae sunt, id est : liber Iudith, Tobias, libri Machabeorum II, Sapientia quae dicitur Salomonis, et liber Iesu filii Sirac, et liber Pa[s]toris+

Explicit. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.

1. Finit ... Amen, G *solus*. — 3. canonicas (cann-, R) scripturas, G. R. — quo] quod, G. R. — fient, G. — XX^{ti} IIII^{or}, R. — 4. transtuli+ego, R. — Hieronimus, R. — presbiter, R ; praesbiter G (*berg, sed mart* praesbyter). — haebraica, R. — et, *om.* R. — latinum + eos, R. — 5. uerti, R G (*sed mart scribit* uertit). — 7. aediciones, R. — et^{1}, *om.* G. — 8. *post* pandectem, G *addit* : Obsecro, rogo per ipsum te peto omnipotentem, quicumque hunc codicem legis pro scriptore humillimo et peccatore orare digneris, ut manibus propriis ferat mercedem aeternam. Sic trinitas sancta tribuat ... tibi lumen aeternum, ut adeptus meorum ueniam peccatorum, sit mihi praemium fugisse supplicium (*quae mart omisit*). — 9. cetere, R. — cannonicae, R. — 10. aeccl-, R. — iste, R. — 11. Maccabeorum duo, G ; 11º, *addit supra lin.* R. — sapiecia, R. — ihesu, R (*berg*) ; Hiesu G (*berg*) Jesu (*mart*). — 12. Syrach, R. — et liber Patoris+, G *solus* (Pastoris, *mart*).

22. *La pintura mig-eval catalana*, I, p. 53-54.

23. *Un nouveau document sur les origines de la Vulgate*, a *Rev. Bibl.*, 10 (1913), p. 6. Novament i amb la mateixa distribució tipogràfica, a *Études sur les origines de la Vulgate en Espagne*, a *Rev. Bén.*, 31 (1914-1919), p. 393-394.

24. *Alle origini della Volgata*, IV. *La prima Bibbia completa. La Civiltà Cattolica*, 1915, IV, p. 539.

Algunes remarques : la primera ratlla sembla antiga, i si no fou afegida pel mateix que redactà el colofó que segueix, segurament ja constava en el manuscrit tipus com a final d'Ester. Admeto sense cap mena de dubte la lliçó *transtulit* en tercera persona, ja admesa per Vaccari i De Bruyne. Corregeixo semblantment *vertit,* per exigir-ho la frase. D'acord amb els autors citats, la pregària *Obsecro...* queda exclosa, com a obra del copista del *Sangermanensis*. Admeto el *liber Pastoris* per la raó que exposaré. Les incorreccions gramaticals dels dos manuscrits seran tractades també després. Les ortogràfiques són de poca importància en aquesta nota tan breu.

I dit això, passem a l'examen ràpid de les diverses atribucions que s'han fet del colofó. Ni Martianay ni Vallarsi[25] no dubtaren que es tractés d'un colofó propi del copista del còdex de Saint-Germain, puix que no en coneixien cap més manuscrit. Wordsworth,[26] en canvi, suposà que procedia d'un model del temps d'Alcuí — per tant, vers el 800 —, ja que en la mateixa bíblia de Saint-Germain es parlava simultàniament de *Pandectes* i de *Bibliotheca,* distinció propagada per Alcuí en uns versos cèlebres.[27] Ranke, pel seu costat, volia veure-hi la notícia d'un treball de recopilació fet devers la meitat del segle VII, per raons que seria inútil d'exposar ací, ja que eren fantasia pura.[28]

Berger, que tingué a les mans els dos manuscrits, no proposa cap atribució ni data ; si no és que, en citar Wordsworth en nota, n'accepti potser l'explicació.[29]

25. En les *Opera omnia,* de Jeroni, citades a les notes 18 i 19.

26. Segons el que resumeix el P. VACCARI, a *La Civiltà Cattolica,* 1915, IV, p. 547.

27. Un colofó del Nou Testament al foli 187 del *Sangermanensis,* diu així : «*Lege cum pace. Bibliotheca Hieronymi presbiteri bethleem secundum grecum, ex emendadissimis exemplaribus conlatus*» ; que Wordsworth creu de la mateixa mà alcuiniana del colofó d'Ester ; Vaccari, del mateix editor català del segle VI-VII ; De Bruyne, de Peregrí igualment. Jo no sé què pensar. Problament no és de la mateixa mà que escrigué el colofó d'Ester : no es comprèn l'ús simultani de *Pandectes* i *Bibliotheca,* car sense parlar de sant Jeroni, que usa només el segon, Peregrí i Isidor sembla que també ; Cassiodor, en canvi, només coneix el primer, i Alcuí rebutja expressament el segon per a quedar-se amb el primer, que li sembla més adequat :

> «Nomine *Pandecten* proprio vocitare memento,
> hoc corpus sacrum...
> quod nunc a multis constat *Bibliotheca* dicta,
> nomine non proprio...» (*Carm.,* LXV ; MGH, *Poetae,* I, p. 283).

Per altra banda, l'obra realitzada pel que escrigué aquest colofó a tota la Bíblia és paral·lela, almenys pel N. T., a la de l'autor del colofó d'Ester, però deu ésser una persona diversa d'aquell.

28. Igualment resum del P. VACCARI, l. c., p. 547-8 : «La spiegazione pecca di soverchia, ingegnosità e stiracchiatura».

29. *Hist. de la Vulgata,* p. 25 i 67.

Dom De Bruyne, en el primer article que hi dedicà, en 1913, l'atribuí decididament, i amb precipitació, a sant Jeroni. Per obtenir un resultat favorable a la seva tesi, conservava la lliçó de R, *transtuli ego Hieronymus,* i ... *et in latinum verti sermonem* dels dos manuscrits.[30]

El pare Vaccari[31] protestà de seguida contra una atribució semblant. Sant Jeroni, en fer la seva traducció de l'hebreu, no podia dir de cap manera *per diversos codices oberrans editiones perquisivi,* puix que bé prou sabia d'on podia treure els seus volums hebreus, que no tenien altra edició que la tradicional Thorà dels Massoretes. A més, certes expressions del llenguatge no esqueien gens a la boca del refinat llatinista de Betlem. Vaccari, fixant-se en la procedència catalana i franco-meridional dels únics testimonis manuscrits, proposa de veure-hi un editor de la Bíblia que devia treballar vers la fi del segle VI a primera meitat del VII, i en la regió septentrional d'Espanya, és a dir, Catalunya ; entre Cassiodor al sud d'Itàlia (s. VI) i Isidor al sud d'Espanya (init. s. VII).

La crítica ponderada i justa de Vaccari féu l'efecte convenient en dom De Bruyne,[32] el qual renuncià fàcilment a l'atribució del colofó a sant Jeroni. Però com que en aquells anys havia tingut ocasió d'examinar llargament els manuscrits bíblics espanyols, se li acudí una idea lluminosa, que mirà de raonar per a fer-la plausible. El colofó seria del bisbe espanyol Peregrí, del primer editor d'un corpus de la versió de sant Jeroni segons la Vulgata, i que calia collocar vers la segona meitat del segle V. Per a dir la veritat, en rellegir les pàgines que De Bruyne dedica a convèncer-nos d'això, es veu clar que no arriben a constituir una prova suficientment sòlida. Amb tot, foren acceptades sense protestes ; però tampoc no suscitaren gaire entusiasme. El pare Bover, per exemple, que en principi accepta l'origen peregrinià del colofó d'Ester,[33] en un cert moment es proposa el dubte que no ho sigui, considerant l'origen poc netament hispànic dels dos únics testimonis.[34]

El toc de gràcia contra la tesi de dom De Bruyne l'ha donat recentment Ayuso.[35] Amb els seus llargs articles ha demostrat

30. *Rev. Bibl.,* 10 (1913), p. 5-14.
31. *La Civiltà Catt.* 1915, IV, p. 538-548.
32. *Etude sur les origines de la Vulgate en Espagne,* a *Rev. Bén.,* 31 (1914-1919), p. 393 ssq.
33. *La Vulgata en España,* a *Est. Bibl.,* 1 (1941), p. 38, nota 26.
34. Ibíd., p. 23-24.
35. *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos, Esdras, Tobías, Judith y Ester,* a *Est. Bibl.,* 5 (1946), p. 33-34. Ayuso creu que el primer editor del colofó va ésser De Bruyne.

aquest autor que, si bé el savi benedictí havia intuït, més que no pas descrit, el treball realitzat per Peregrí sobre la Bíblia, per haver descartat el Còdex *legionensis 2*, com a representant de l'edició de Peregrí, s'havia privat del millor fonament per a conèixer el seu treball. Efectivament, com hem remarcat abans, el *legionensis 2* és el millor i més pur dels manuscrits espanyols que representen l'edició peregriniana. Doncs bé, ni el *leg 2* (ni *Cal*), ni *leg 3*, ni *Emil*, ni la Bíblia de Lleida, que li fan costat, ni cap altre manuscrit espanyol isidorià o independent no té el colofó d'Ester, llevat dels dos manuscrits citats, R i G, emancipats en tants d'aspectes dels seus ancestres hispànics. La conclusió és lògica, el colofó no és de Peregrí ; i, acceptant Ayuso provisionalment les conclusions de Vaccari, creu que s'ha d'atribuir més aviat a un editor català dels llibres sants que visqué cap al trencall dels segles VI-VII.[36]

Dono per demostrat, amb l'autoritat dels estudiosos suara esmentats, que el colofó no és de sant Jeroni, ni de Peregrí, ni d'Isidor.[37]

Ha d'ésser, doncs, d'un editor :

1. Que hagi reunit només els llibres protocanònics del V. T. traduïts per sant Jeroni : — *omnes canonicae scripturae... quas transtulit Hieronymus presbyter de hebraica veritate et in latinum vertit sermonem* ;

2. Que els hagi disposat segons l'ordre de l'hebreu, el qual finia amb Ester : — *Hucusque completum est Vetus Testamentum* ;

3. Que conegui el *prologus galeatus* de sant Jeroni, del qual se serveix com a norma per al seu treball, i del qual extreu la llista de llibres deuterocanònics, no inclosos, però, en el seu corpus ;

4. Que anomeni *Pandectes* aquest corpus bíblic.

Aquest personatge, per mi, no pot ésser ningú més que Cassiodor. Tot examinant la concordança d'idees entre aquest i el colofó, subratllarem els paral·lels verbals igualment significatius.

En el capítol 12 del primer llibre de les Institucions, Cassiodor ens parla de la *Divisio scripturae divinae secundum sanctum Hieronymum*. Aquí dóna la llista dels llibres sants segons el cànon hebreu que acaba el V. T. amb *Hester*. I afegeix :

36. Ayuso confessa que personalment no ha estudiat encara aquest punt. Però, segons el meu entendre, no s'equivoca en rebutjar tàcitament l'autoritat de Peregrí.

37. Havia omès abans aquesta exclusió perquè en realitat Ayuso no en parla, així com tampoc no en parlen els altres autors ; però dels estudis d'Ayuso es dedueix que essent el *Tol* el millor i més pur representant de l'edició de sant Isidor, i no tenint el colofó, així com tampoc no el tenen els altres manuscrits d'aquest grup ; Co^2, A^2, etc., s'ha d'excloure que pugui ésser d'ell.

> Sciendum est plane sanctum Hieronymum ideo diversorum translationes legisse atque correxisse, eo quod *auctoritati Hebraieae* nequaquam eas perspiceret consonare. Unde factum est ut *omnes libros Veteris Testamenti* diligenti *cura in latinum sermonem de hebreo* fonte transfunderet, et ad *viginti duarum* litterarum modum, qui apud Hebreos manet competenter adduceret...

Cassiodor, tot seguit, ens descriu un seu Còdex, en el qual havia procurat seguir estrictament les petjades de sant Jeroni, i acaba :

> Hunc autem *pandectem* propter copiam lectionis minutiore manu in senionibus quinquaginta tribus aestimavimus conscribendum...

La llista dels llibres sagrats que clou el colofó d'Ester és una reducció esquemàtica del *prologus galeatus* de sant Jeroni,[38] que, com es dedueix clarament de la frase de Cassiodor, també serví d'índex a la *Pandectes minutiore manu* ; d'aquesta fou després transcrita pel mateix Cassiodor, no pas massa fidelment,[39] en el capítol 12 de les Institucions.

La condordança substancial, doncs, entre el colofó d'Ester i l'obra de Cassiodor és perfecta. Hem vist que també eren concordants els termes usats per expressar-se ambdós textos : heus ací encara una sèrie d'altres paral·lels que reforçaran estretament, si fos necessari, aquesta concordança d'expressions :

> — *quas transtulit Hieronymus presbyter de hebraiea veritate et in latinum vertit sermonem:* — *Instit.*, 1, 15, 11 (p. 47, 21-23) : ex his codicibus *quos beatus Hieronymus ... ex hebreo transtulit* ; — ibid., 1, 17, 2 (p. 56, 19) : Chronica ... *quae transtulit Hieronymus in latinum.*
>
> — *summo studio summaque eura ... editiones perquisivi:* — *Instit.*, 1, 8, 10 (p. 30, 23-24) : quem tamen (coment. de sant Ambròs in epist. Pauli) adhuc invenire non potui, sed *diligenti cura perquiro* ; — ibid., 1, 8, 14 (p. 32, 1) : studeat *diligenti eura transeribere* ; — ibid., 1, 14, 3 (p. 40, 13-15) : Hic textus (LXX = Codex grandior) ... patris *Hieronymi diligenti cura* emendatus compositusque relictus est ; — ibid., 1, 15, 11 (p. 48, 2) : Patribus

38. Edició crítica en *Biblia sacra iuxta Vulgatam latinam versionem. V : Liber Samuelis,* Roma, 1944, p. 2-11.

39. La manca de fidelitat es comprova en comparar aquest capítol amb la llista corresponent que es troba al foli v^r de l'*Amiatinus*, perfectament conforme al *Prol. galeatus*. Pels errors comesos en transcriure les tres llistes del *codex grandior* (avui conservades en l'*Am*), en els cc. 12-14 de les *Instit.*, veure COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident...*, p. 357, nota 2.

nostris de hac re (corregir la versió llatina dels LXX) *maxima cura fuit.*

— *per diversos codices oberrans editiones perquisivi et in unum collexi corpus:* — *Instit.*, I, 10, 1 (p. 34, 11) : quos sedula *curiositate collegi, ut ... in uno corpore* adunati codices clauderentur ; — ibid., I, 17, 2 (p. 57, 8-10) : hos *in uno corpore* sociatos dereliqui, ne *per diversos codices* cognoscendae rei tarditas afferatur ; — *Hist. Tripartita,* titulus :[40] *In hoc corpore* continentur historiae *ecclesiasticae* ex Socrate, Sozomeno et Theodorito *in unum collectae,* et nuper de graeco *in latinum translatae* libri XII. *Amen.* Lege feliciter in Domino ; — (al final) : Contuli. Historie ecclesiastice liber XII Explicit. Gloria individuo Trinitati. Amen.

— *perquisivi* : cfr. I, 8, 10 (p. 30, 24) ; I, 8, 14 (p. 32, 1) ; *transfudi* : cfr. I, 12, 2 (p. 37, 9).

— *Pandectes* : graecus : *Instit.*, I, 14, 4 (p. 41, 6) ; I, 15, 11 (p. 47, 24) ; Latinus corporis grandioris : I, 5, 2 (p. 23, 5) ; maior : *Comm. in Psal.* 14 (*PL*, 70, 109^{A}) ; Latinus minutiore manu conscriptus : *Instit.*, I, 12, 3 (p. 37, 20).[41]

Anomenar *Pandectes* el corpus de llibres de la Sagrada Escriptura fou una invenció de Cassiodor, fonamentada en la similitud del conjunt bíblic amb la compilació del dret romà, batejada pocs anys abans amb el mateix nom per Justinià. Les cites que es troben després de Cassiodor depenen d'ell certament, a través de la tradició anglesa de Yarrow, i de sant Beda, fins a Alcuí, i, en part també, a la lectura de les Institucions.

Anterior a la de Vivarium, em penso que ningú no ha pogut trobar cap *Pandectes* que es refereixi a la Bíblia. Doncs, també per aquest detall significatiu, l'autor del colofó d'Ester, que recollí treballosament els textos jeronimians i en féu una Pandecta, no pot ésser altre que Cassiodor.[42]

Ens cal solucionar tres dificultats aparents que podrien impressionar algú.

40. Manuscrits : Leningrad, F. v. I, n.° 11 (veure A. STAERK, *Les mss. latins de St. Pétersbourg,* I, 1910, p. 44-45) ; Montecassino, 302 ; Nàpols, VI, D. 18 ; Vat., lat. 1970 ; Vat. Palat., lat. 823 ; Sant-Gall, 561 ; Vercelli, CI (158) ; etc., segons COURCELLE, l. c., p. 351.

41. La frase de *Instit.*, I, 15, 11 : «sicut beatus Augustinus ait, recurratur ad Graecum Pandectem...», podia fer semblar que ja sant Agustí utilitzà aquest terme per a indicar la Bíblia ; però sant Agustí no en diu res en el lloc al·ludit per Cassiodor (*De doctr. christiana,* II, 15, 22). Ja en *Instit.*, I, 14, 4, Cassiodor cita textualment el mateix lloc de sant Agustí, i es veu clar que *Pandectes* ho afegeix ell.

42. En l'article citat de *Rev. Bén.*, 60 (1950), p. 76, nota 5, ja vaig insinuar que aquest colofó d'Ester podia ésser de Cassiodor, fundat precisament en la denominació de *Pandectes.*

Cassiodor parla en les *Instit.*, I, 12 i en l'índex del foli V de l'*Amiatinus* de 22 llibres del Vell Testament, segons el cànon hebreu : *(Hieronymus) ad viginti duarum litterarum modum qui apud Hebreos manet competenter adduceret;*[43] *sic fiunt veteris novique testamenti secundum Hieronymum libri quadraginta novem* (22 del V. T. +27 del N. T.=49).[44] L'explicació és senzilla : Cassiodor coneix i s'inspira obertament en el *prologus galeatus,* on Jeroni diu : *Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo ... Quamquam nonnulli Ruth et Cinoth inter Agiografa scriptitent, et libros hos in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscae legis libros viginti quattuor.*[45] En el colofó d'Ester, doncs, Cassiodor no devia fer més que adaptar-se al segon càlcul del *galeatus.*

Sembla que Cassiodor no cita mai el Pastor d'Hermas en les seves obres autèntiques ; ara bé, en el colofó d'Ester és mencionat entre els deuterocanònics. Cal dir de seguida que ordinàriament s'ha cregut que la frase *et liber Pastoris,* que només es troba en G, és una interpolació del copista d'aquest manuscrit, on efectivament al final dels llibres sagrats es troba el Pastor d'Hermas.[46] Però podria ésser ben bé original : recordem que la *Pandectes minutiore manu* de Cassiodor no contenia els deuterocanònics, exclosos per sant Jeroni, i que el colofó d'Ester, amb les paraules *Hucusque completum est Vetus Testamentum* igualment els exclou del seu conjunt. Si l'autor d'aquest colofó els esmenta és perquè el *prologus galeatus* de Jeroni també menciona expressament el Pastor entre els deuterocanònics. Jo suposo que el copista de R, o el seu model, veient que, de fet, no seguia enlloc el text del *Liber Pastoris*, l'ha suprimit de la llista ; en canvi, G o el seu model, veient la menció del Pastor, s'haurà preocupat de buscar-lo i afegir-lo al final de tot el manuscrit. Notem, encara, que Cassiodor en el colofó d'Ester ha canviat la paraula *Apocrifa,* emprada per sant Jeroni, per la més discreta *ecclesiasticae,* ja que segurament no pretenia pas negar-los autoritat dins de l'Església.

La darrera dificultat fou suscitada pel pare Vaccari, en negar

43. Ed. MYNORS, p. 37, 10-11. Per als errors d'aquesta llista, veure COURCELLE, l. c., p. 352, nota 2 ; diu *Ecclesiasticus* en lloc de *Ecclesiastes* (cfr., però, les famílies de manuscrits Θ i Σ) ; omet *Malachim* i *Danihel* ; suprimeix *et* que unia *Iudicum* a *Ruth*, i compta *Salomon* (= autor) com a un llibre divers de Proverbis ; resultat : 22 — 2+2=22 !

44. Ed. *Biblia Sacra...*, I, *Genesis*. Roma, 1926, p. XXIII.

45. Ed. *Biblia Sacra...*, V, *Liber Samuhel*. Roma, 1944, p. 7-8.

46. DE BRUYNE, *Rev. Bibl.*, 10 (1913), p. 7-8, admet l'originalitat d'aquesta menció en el colofó, que ell atribueix a sant Jeroni. Però VACCARI, *La Civiltà Catt.*, 1915 (IV), p. 539, la rebutja, i DE BRUYNE, a *Rev. Bén.*, 31 (1914-1919), p. 394, no s'hi oposa.

l'atribució del colofó a sant Jeroni, feta per dom De Bruyne, degut als errors gramaticals i estil poc polit de les frases, que creu originals de l'autor. Els dos manuscrits conservats, R i G, diuen unànimes : *completum est vetus testamentum id est, omnes canonicas scripturas quod fiunt libri XXIII; collexi; istae sunt id est.* És clar que, en rigor, la dificultat només és justa contra l'atribució a sant Jeroni, que era un classicista meticulós. Però hom podria esgrimir-la també en el cas de Cassiodor, molt preocupat d'inculcar la correcció gramatical i ortogràfica als seus monjos copistes, els quals ben sovint es trobaven perduts dins de les regles més elementals de la gramàtica.[47] La hipòtesi que els susdits errors fossin deguts a l'arquetipus comú de R i G, per incúria dels copistes, és molt versemblant. També es podria explicar per la suposada forma cursiva dels *-ae* finals de paraula en l'original de Cassiodor transformats fàcilment en *-as* per atracció del *quas* que ve després. Pel *quod fiunt* es podria suposar una mala interpretació d'una abreviatura ; per això m'he resolt a corregir discretament el text tal com ja féu Martianay, sense perill d'infringir greument cap regla de crítica textual. *Collexi* per *collegi* no és tan bàrbar com podria semblar ; i si es consulta el *Thesaurus linguae latinae*,[48] s'hi trobarà més d'un exemple, fins i tot en el *Psalterium iuxta hebreos* de sant Jeroni.[49] *Ceterae vero*

47. Vegeu aquestes paraules de les *Instit.*, I, 15, 9 (p. 46, 7-20) : «In verbis, quae accusativis et ablativis praepositionibus serviunt, situm motumque diligenter observa, quoniam librarii grammaticae artis expertes ibi maxime probantur errare... Casus vero nominum ... considera diligenter, suisque locis aptata custodi, ne locutionis ordine permixto totum (quod absit) possideat indecora confusio... Casus nominum temporaque verborum, ubi tamen permitteris, custodi diligenter» ; i *Instit.*, I, 30, 2 (p. 76, 8-10, 16-22) : «Sed ne tanto bono mutatis litteris scriptores verba vitiosa permisceant aut ineruditus emendator nesciat errata corrigere, orthographos antiquos legant... Et ne quempiam memoratorum codicum obscuritas derelicta turbaret, quoniam antiquarum declinationum permixtione pro maxima parte confusi sunt, magno studio laboris incubui, ut in libro sequestrato atque composito, qui inscribitur *de Orthographia*, ad vos defloratae regulae pervenirent et dubietate sublata liberior animus viam emendationis incederet». Un exemple de la incorrecció gramatical dels copistes de Vivarium és el que ens ofereix el manuscrit París, B. N., lat. 2630, del segle V, contenint *Hilarius, de Trinitate* i *de Synodis* ; el qual molt probablement estigué a Vivarium en temps de Cassiodor (cfr. COURCELLE, l. c., p. 371, nota 1). Al foli 73 hi ha una nota marginal del segle VI, que diu : *Liber dictus est a libro, hoc est arbores corticis dento* (!) tret de Cassiodor, *Instit.* II, *praefatio* (p. 91, 5-6), el qual deia correctament : *Liber autem dictus est a libro, id est arboris cortice dempto.* Davant d'aquest exemple hom pot explicar-se tota mena de disbarats gramaticals en els manuscrits sortits de Vivarium, malgrat ésser escrits sota els ulls de Cassiodor !

48. Vol. III, *sub voce* : *Colligo.*

49. Psalm 27, 10 segons l'edició de Paul de LAGARDE. *Collexi* és forma ordinària en la Vet. Lat., la qual influí, sens dubte, en el llenguatge eclesiàstic posterior.

scripturae ... istae sunt, id est, és una redundància paral·lela a la que es troba justament en el capítol 12 de les Institucions : *Auctoritas divina secundum sanctum Hieronymum ... ita dividitur, id est,*[50] que no desdiu, doncs, de Cassiodor.

* * *

Com a conclusió principal de l'estudi present proposo de veure en el colofó d'Ester una de les poquíssimes restes de la *Pandectes minutiore manu scripta* de Cassiodor. Una còpia d'aquesta pandecta sencera o parcial, i potser ja defectuosa, devia haver corregut per la Septimània i per la Marca Hispànica vers la fi del segle VIII.

50. Vegeu encara la mateixa fórmula en I, 13, i I, 14.

PIERRE SALMON, Ab. O. S. B.

DE QUELQUES LEÇONS DU TEXTE DE JOB DANS LA NOUVELLE ÉDITION DE LA VULGATE

Les recensions du IXe volume de la *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem, iussu Pii PP. XII, cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe Ordinis S. Benedicti edita* (Rome, 1951), consacré aux livres d'Esther et de Job, ne manquent presque jamais de signaler au moins quelques-unes des leçons nouvelles de cette édition. Ces exemples, pris entre beaucoup d'autres, permettent au lecteur pressé qui n'a pas le loisir de prendre un contact direct avec le volume lui-même, de se rendre compte de l'apport de cette édition critique et invitent en même temps le travailleur à chercher de plus amples informations dans ce volume sur le texte latin de ces livres bibliques. Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de faire voir ici, à l'aide de la documentation fournie par les apparats critiques, quelques-uns des résultats auxquels aboutit la nouvelle édition pour le livre de Job.

Sans m'arrêter à l'histoire de la transmission du texte de la traduction hiéronymienne, sujet qui pourtant serait très intéressant, je me bornerai à signaler les principales leçons qu'offre l'édition critique nouvelle en modifiant la Sixto-Clémentine par l'addition, la suppression ou le changement d'un ou plusieurs mots ; seront laissées de côté les nombreuses interversions et l'addition ou la suppression de la conjonction *et*. Ces leçons nouvelles, je les grouperai selon qu'elles donnent un texte plus conforme à l'hébreu massorétique ou au contraire qu'elles s'en éloignent.

Auparavant, je voudrais rendre attentif aux cas où il est arrivé aux éditeurs de s'écarter du témoignage des principaux et meilleurs manuscrits permettant de reconstituer le texte de l'archétype. On sait, en effet, que les éditeurs de la Vulgate attachent une importance particulière à distinguer l'original du texte hiéronymien et l'archétype ; ce dernier, source de toute la tradition manuscrite exis-

tante, ne s'identifie pas forcément dans tous les cas avec l'original, malgré l'ancienneté des manuscrits qui nous permettent de le retrouver et leur accord habituel ; il peut en être séparé par un ou plusieurs intermédiaires, ce qui donne lieu à des possibilités d'erreur. Il appartient donc aux éditeurs de déceler et de corriger ces éventuelles fautes d'archétype. Voici la liste sommaire des corrections faites dans ce sens pour le livre de Job :

6, 6. Suppression après «*mortem*» de l'addition «*animae enim esurienti etiam amara dulcia esse videntur*» ; cette incise se trouvait peut-être dans l'archétype, comme l'indiquent de bons témoins, mais c'est une glose inconnue au texte hébreu et à beaucoup de manuscrits latins.

8, 16. Restitution de «*in horto suo*», d'après l'hébreu, contre l'archétype qui avait «*in hortu suo*», transformé dans la plupart des manuscrits en «*in ortu suo*», facilement explicable par le contexte.

11, 16. Restitution de «*recordaberis*», d'après le contexte, contre «*recordaveris*» peut-être dans l'archétype.

16, 8. Restitution de «*in nihili*», contre «*in nihilum*» de l'archétype, par conjecture se basant sur les passages parallèles.

26, 4. Restitution de «*spiramen tuum*», contre «*spiramentum*» de l'archétype, légère erreur de transcription que l'hébreu permet d'amender.

28, 8. Restitution de «*institorum*», contre «*institutorum*» de l'archétype, faute de transcription que S. Grégoire avait déjà relevée dans ses Morales.

31, 27. Restitution de «*lactatum*», contre «*laetatum*» de l'archétype, selon une heureuse suggestion du R. P. Vaccari.

Cas peu nombreux, comme on le voit, ce qui prouve la valeur de l'archétype ; ils rapprochent, la plupart du temps, le texte latin de la teneur de l'hébreu.

Voici maintenant un relevé des principales leçons nouvelles qui sont conformes à l'hébreu massorétique et en même temps aux Septante, ou du moins s'en rapprochent davantage, lorsque la construction est différente.

5, 15. Suppression de «*egenum*» après «*salvum faciet*», avec la grande majorité des manuscrits. Bien que le texte massorétique soit peut-être fautif et que celui des LXX présente une tournure différente, l'un et l'autre sont plutôt favorables à l'omission. Le mot aura été ajouté pour le parallélisme par quelque scribe savant, peut-être en Espagne.

5, 26. Suppression de «*tritici*» après «*acervus*», avec toute la tradition manuscrite antérieure à la Bible de l'Université.

7, 17. Restitution de «*quia ponis*», contre «*quid apponis*» de la Bible de l'Université.

8, 7. Suppression de «*si*» devant «*priora*». Cette conjonction ne se trouve pas avant le XIIIe siècle à Paris.

10, 22. Restitution de «*et sempiternus horror inhabitans*», contre «*sed sempiternus horror inhabitat*» de l'Université.

11, 6. Restitution de «*a deo*» avec les meilleurs témoins, contre «*ab eo*», qui est une faute ancienne se trouvant déjà dans les manuscrits alcuiniens, à Saint-Gall et à Weingarten.

14, 2. Omission de «*qui*» devant «*quasi flos*», avec la grande majorité des manuscrits ; l'addition du pronom est ancienne et se trouve déjà dans les manuscrits espagnols.

14, 15. Omission de «*me*» après «*vocabis*» ; son insertion pourrait bien être également d'origine espagnole.

15, 22. Omission de «*ad lucem*» après «*de tenebris*» avec les meilleurs témoins ; l'addition cependant est ancienne et se trouve dans un certain nombre de manuscrits de diverses familles.

16, 16. Restitution de «*cornu meum*», sur le seul témoignage de Philippe, conformément à hebr., aux LXX et aux trois manuscrits latins qui nous conservent la révision hexaplaire de S. Jerôme et que nous désignons par les abréviations Sang. Ox. Tur.

16, 21. Restitution de «*verbosi mei amici mei*», avec les plus anciens manuscrits ; l'omission du 1er *mei* se trouve déjà dans Greg. et les manuscrits espagnols.

19, 24. Restitution de «*certe sculpantur*», contre «*celte sculpantur*», qui ne semble pas antérieur au texte de l'Université et n'a plus à préoccuper les philologues.

19, 25. Omission de «*die*» après «*in novissimo*» avec la grande majorité des manuscrits ; l'introduction de *die* cependant est ancienne, elle se trouve déjà chez Julien et s'explique par le souci de rendre le texte plus explicite.

19, 26. Omission de «*meum*» après «*Deum*» avec la masse des manuscrits ; son addition ne remonte pas avant la Bible de l'Université.

23, 9. Restitution de «*quid agat*», contre «*quid agam*», en face d'une tradition très divisée. En l'absence de critère décisif offert par les manuscrits on a retenu la «*lectio difficilior*».

31, 15. Suppression de «*me*» après «*et formavit*», avec un petit nombre de témoins ; son addition fort attestée donne un contre-sens.

32, 4. Restitution de «*seniores se essent*», avec de nombreux manuscrits ; l'omission de *se*, facilement explicable, semble due aux espagnols et à Grégoire.

32, 10. Restitution de «*scientiam*», avec la plupart des témoins, contre «*sapientiam*», qui paraît être une variante alcuinienne.

42, 4. Restitution de «*interrogabo et ostende mihi*», très bien attesté par les manuscrits, surtout pour «*ostende*», contre «*interrogabo te et responde mihi*».

Ces corrections apportées au texte de la Clémentine, qui la plupart du temps ne fait que reproduire les éditions antérieures et la Bible de l'Université, font voir que beaucoup des altérations apportées à la traduction de Saint Jérôme sont dues pour ce livre soit aux manuscrits espagnols, soit aux manuscrits alcuiniens, soit enfin aux manuscrits parisiens du XIIIe siècle ; un petit nombre seulement sont très anciennes. En éliminant ces amendements malheureux on rend à l'oeuvre du grand docteur sa teneur primitive et du même coup, comme les nouvelles leçons sont plus conformes à l'hébreu des massorètes et au texte des Septante, on rapproche un peu plus le texte de la Vulgate de l'original lui-même.

Passons à une autre série de cas, intéressants eux aussi, mais à un autre point de vue : ceux où la nouvelle édition corrige la Clémentine en se rapprochant de l'hébreu massorétique, mais en s'éloignant des Septante. En voici quelques-uns, parmi les principaux :

1, 20. «*tunicam suam*» a été adopté avec la grande majorité des témoins, en conformité avec l'hébreu qui a le singulier. «*Vestimenta sua*» est un héritage des LXX et des anciennes versions latines, transmis par Grégoire et les manuscrits espagnols.

1, 21. Omission de «*sicut domino placuit ita factum est*» après «*abstulit*», avec les meilleurs et plus anciens manuscrits. L'addition vient des LXX et des anciennes versions latines et a été transmise par les manuscrits espagnols.

1, 22. Suppression de «*labiis suis*» après «*Iob*», avec un grand nombre de manuscrits ; l'addition ne se trouve ni dans les LXX ni dans la révision hexaplaire de Saint Jérôme, mais comme elle figure dans un certain nombre de citations patristiques, on peut-être assuré qu'elle provient des anciennes versions.

2, 10. Omission de «*mulieribus*» après «*de stultis*», avec les meilleurs témoins ; le mot provient des LXX et des anciennes versions.

31, 7. Restitution de «*et in manibus meis*», avec la masse des bons manuscrits ; «*et si manibus meis*» provient sans doute des LXX et des anciennes versions en passant par Grégoire et les espagnols.

33, 8. Suppression de «*tuorum*» après «*verborum*» avec un bon nombre d'excellents manuscrits ; l'addition provient du grec (encore que les manuscrits des LXX soient divisés) et des anciennes versions.

33, 23. Restitution de «*unum de milibus*», avec les meilleurs manuscrits, contre «*unum de similibus*» de quelques manuscrits et «*unus de milibus*» des autres ; cette dernière variante provient des anciennes versions en passant par les manuscrits alcuiniens.

40, 6. Omission de «*in*» avant «*furore*», avec la majorité des témoins ; l'addition provient des anciennes versions.

Ces exemples permettent de se rendre compte que S. Jérôme gardait toute sa liberté vis-à-vis des anciennes versions latines et de leur ancêtre, les Septante ; s'il ne modifie pas leur texte sans raison et pour le plaisir de changer et s'il le garde par conséquent très souvent, il ne craint pas cependant de s'en écarter à bon escient, soit pour rapprocher davantage son texte de l'hébreu, soit pour des nécessités de style.

Faut-il en conclure que S. Jérôme s'est conformé absolument à l'hébreu, et que son texte de base était exactement le même que celui des massorètes ? Voici quelques cas où les nouvelles leçons de la récente édition s'éloignent de l'hébreu actuel et souvent, en même temps, des Septante et des anciennes versions latines.

1, 18. Omission de «*adhuc*» devant «*loquebatur*», fermement attestée par la tradition manuscrite, contre hebr. LXX et anc. vers., qui sont en faveur de l'addition de l'adverbe, avec d'anciens manuscrits.

4, 6. Omission de «*ubi est*», avec la majorité des témoins : c'est la «*lectio difficilior*», qui remonte sûrement à S. Jérôme. L'hébreu et le grec au contraire ont l'équivalent de «*ubi est*».

8, 11. «*vivere*» est attesté par les meilleurs manuscrits, contra «*virere*» plus conforme à hebr. LXX et anc. vers. lat., avec un bon nombre de témoins anciens.

14, 19. «*homines*» a été restitué, avec la presque totalité des manuscrits, contre «*hominem*» conforme à hebr. et aux LXX, et déjà dans le manuscrit de Corbie.

16, 13. Omission de «*me*» après «*posuit*», avec la grande majorité des témoins ; l'addition de «*me*» est conforme à hebr. LXX et anc. vers.

22, 12. Restitution de «*an cogitas*», avec presque tous les manuscrits ; «*an non cogitas*» semble être une correction plus récente faite sur l'hébreu. Les LXX ont une autre tournure.

22, 29. Addition de «*suos*» après «*oculos*», avec les meilleurs manuscrits ; l'omission est ancienne et conforme à l'hébreu, aux LXX et aux anciennes versions.

28, 7. Cas analogue à celui de 16, 13 : omission de «*eam*» après «*intuitus est*», avec la majorité des bons manuscrits ; le pronom se trouve dans l'hébreu, les LXX et les anciennes versions, il a été restitué par les bibles alcuiniennes et transmis par elles.

En outre il y a quelques cas où S. Jérôme s'écarte de l'hébreu en gardant le texte des anciennes versions ou du moins celui de la recension qu'il en a faite lui-même, comme par exemple :

16, 6. La leçon «*et moverem labia*», tandis que l'hébreu massorétique porte le suffixe de la première personne ; un bon nombre de manuscrits de la Vulgate ont corrigé, peut-être par simple souci de parallélisme avec «*ore meo*» du début du verset.

34, 11. «*restituet*», à quoi certains manuscrits de la Vulgate ont ajouté «*eis*», se rapprochant ainsi de l'hébreu qui a un suffixe pronominal.

Enfin, notons quelques passages où les leçons nouvelles de la récente édition ne peuvent pas être comparées à l'hébreu, soit parce que le texte massorétique est incertain, soit parce que la construction grammaticale est différente en hébreu et en latin, soit enfin parce que S. Jérôme ne s'est pas astreint à une traduction littérale. Il s'agit surtout ici, comme déjà peut-être aux deux paragraphes précédents, de corrections de caractère grammatical qui intéressent le latin de S. Jérôme. Voici les principales leçons de ce genre :

6, 25. L'omission de «*me*» après «*arguere*» est imposée par la masse des témoins. Le pronom a dû être introduit pour la clarté, déjà anciennement.

9, 14. «*qui respondeam*» est sûrement de S. Jérôme, avec le plus grand nombre des manuscrits, bien que le latin classique réserve cette construction aux adjectifs *dignus* et *indignus, aptus, idoneus,* et non pas à *quantus* : c'est une recherche de style, qui n'est pas déplacée chez Jérôme. «*qui*» a été remplacé par «*ut*» dans un certain nombre de manuscrits, à commencer, semble-t-il, par les espagnols.

17, 3. La leçon «*libera me et pone iuxta te*» est celle des meilleurs manuscrits ; c'est pour la clarté que certains, depuis les alcuiniens, ont ajouté *Domine* après *me* et divers autres *me* après *pone*.

22, 11. «*oppressurum*» est la bonne leçon et la mieux attestée ; elle a été corrigée en «*oppressum iri*», qui est de latin classique, par les manuscrits alcuiniens et théodulfiens.

23, 13. «*quodcumque voluerit hoc facit*», qui a été adopté, est une leçon moins banale que «*quodcumque voluit hoc fecit*», et elle a toutes chances d'être originale, au témoignage des manuscrits.

28, 4. «*hominum*» a été restitué, avec les manuscrits, contre «*hominis*» (ou «*homines*» de certains témoins), mais sans éclaircir le sens de ce verset très obscur ni témoigner en faveur d'un meilleur latin.

29, 12. «*quod liberassem*», adopté avec les meilleurs manuscrits et plusieurs autres, a dû sembler peu clair, c'est pourquoi un certain nombre l'avaient fait précéder de *eo*.

35, 6. «*quid eum nocebis*» est assez peu attesté, mais c'est une leçon originale et conforme au latin de S. Jérôme ; elle a été corrigée ensuite en «*quid ei nocebis*», qui est banal.

39, 12. «*numquid credis ei quoniam reddat sementem tibi*», assuré par la grande majorité des témoins, a été transformé en «*numquid credes illi quod sementem reddat tibi*», comme étant plus facile.

Plusieurs conclusions se dégagent de cette brève analyse. La première concerne la fidélité de la Vulgate à l'hébreu. L'édition critique marque un progrès dans ce sens : pour les leçons considérées ci-dessus les points d'accord avec le texte massorétique sont plus nombreux que les discordances, et l'on arriverait au même résultat en examinant des variantes de moindre importance. L'un des buts de la nouvelle édition est donc ici atteint : S. Jérôme nous conduit au texte hébreu qu'il avait sous les yeux. Peut-on, là où il n'y a pas pleine correspondance entre le texte massorétique et la traduction hiéronymienne, supposer que celle-ci reflète un état plus ancien du texte original ? En fait et pour le livre de Job, aucune des variantes considérées ne permet cette conclusion ; les légers désaccords signalés s'expliquent par le souci qu'a Jérôme de ne pas tomber dans un littéralisme inélégant. La Vulgate révisée donne donc l'assurance que le texte hébreu de Job avait déjà à la fin du IVe siècle la teneur que nous lui connaissons ; en outre, lorsque l'accord est établi entre Septante, texte massorétique et Vulgate, c'est un état plus ancien encore de l'original inspiré que l'on atteint avec certitude.

Cette fidélité relative de la Vulgate au texte hébreu ne l'empêche pas d'avoir un vrai caractère littéraire. S. Jérôme connaît les versions de Job qui ont cours de son temps ; on a vu qu'il ne juge pas toujours utile de les corriger. S'il ne s'astreint pas à les suivre d'aussi près que dans sa révision sur le grec, il montre dans sa traduction de l'hébreu combien il apprécie le latin chrétien dont ses devanciers ont fait usage et qui est dès lors traditionnel. Il s'en sert donc, non sans y mettre sa note personnelle d'amateur de beau langage : un mot rare, une tournure plus correcte, une construction recherchée sont la marque de son génie de traducteur. Or, bien de ces finesses de style avaient disparu du texte reçu : elles reviennent grâce à l'édition nouvelle.

Celle-ci, du reste, ne donne pas seulement un texte restauré, avec son orthographe et ses divisions anciennes ; elle permet aussi de suivre l'évolution de ce texte au cours des siècles. Grâce à elle il est facile de constater, par exemple, que si les variantes des manuscrits espagnols sont souvent influencées par des réminiscences des anciennes versions latines, celles de la recension alcuinienne sont pour la plupart banalisantes, allant dans le sens d'une plus grande clarté ; quant à celles des manuscrits parisiens du XIIIe siècle, elles estompent encore davantage l'originalité de la traduction et du latin hiéronymiens par un retour intempestif à l'hébreu et par des interversions fréquentes de mots. En éliminant toutes ces corrections, ainsi que les accidents habituels auxquels est exposée la transcription des ma-

nuscrits, la nouvelle édition permet donc, non seulement de retrouver le texte primitif de la Vulgate, mais, par là-même, de se faire une plus juste idée de sa valeur de traduction et de la qualité de sa langue ; elle offre aussi dans l'apparat critique les éléments qui permettent de suivre l'histoire de sa transmission du ve à la fin du XVIe siècle.

JESÚS ENCISO VIANA

INDICACIONES MUSICALES EN LOS TÍTULOS DE LOS SALMOS

Los títulos de los Salmos, aun no siendo inspirados y no procediendo, al menos en su integridad, de los mismos autores que éstos,[1] encierran una serie de noticias de máximo interés para el estudio de la formación del Salterio. Esperamos tener pronto ocasión de demostrarlo prácticamente y sólo nos proponemos hoy reunir, en estas líneas de homenaje al Padre Ubach, algunas conclusiones, a las que hemos llegado al estudiar ciertos elementos de los que componen tales títulos.

למנצח

Esta palabra es la primera que figura en muchos de los títulos de los Salmos pertenecientes a colecciones preexílicas. En las colecciones postexílicas solamente tres Salmos la llevan — el 109, 139 y 140 —, y los tres se atribuyen a David. Nótese, sin embargo, aun cuando ahora no entremos en más detalles, que en las mismas colecciones preexílicas hay muchos Salmos, en cuyo título no figura esta palabra.

La Vulgata, siguiendo a los Setenta, tradujo «in finem». Los Profesores del Instituto Bíblico, en el nuevo Salterio latino han traducido «Magistro chori», recogiendo con ello una opinión harto extendida,[2] según la cual este término indicaría que el Salmo pertenecía al repertorio del Maestro de Capilla.

Creemos, sin embargo, que no es éste su significado, porque, a nuestro juicio, ni existió tal repertorio ni al Maestro de Capilla se le llamó מנצח.

No existió tal repertorio. Podría pensarse en que, después de formadas todas las colecciones de Salmos, es decir, en plena época postexílica,

1. *Enchiridion Biblicum*, 341 s.
2. Cfr. Briggs, Kirkpatrick, Vaccari, Calès, Pannier, Nötscher, etc.

un Maestro de Capilla hubiera elaborado su repertorio entresacando Salmos de las distintas colecciones, y que estos Salmos fueran los señalados con el término que estudiamos. Pero este término, como esperamos demostrar algún día, es muy antiguo, y había caído ya en desuso después del destierro. No se presta, por lo tanto, a ser una especie de ex libris empleado en esta época. Además, resulta difícil pensar que un Maestro, que dirige el canto del templo y posee todo el Salterio, elija para su repertorio solamente algunos Salmos, dejando otros de belleza y piedad innegables. Y si los seleccionó, ¿por qué no hizo con ellos una colección donde estuvieran seguidos, como hicieron los Maestros anteriores al destierro? Más aún, como nota muy bien Eerdmans,[3] los libros de las Crónicas y de Esdras atestiguan que en el culto diario y en los días festivos o en ocasiones especiales se cantaban los Salmos aleluyáticos y los «Confitemini»,[4] y ninguno de ellos lleva el término למנצח. Igualmente, de los siete Salmos que la Mishna[5] señala para los siete días de la semana, sólo el 81 lleva el referido término. ¿Cómo se explica que precisamente los Salmos que ciertamente se emplearon en el culto no perteneciesen al repertorio del Maestro?

Si el hipotético Maestro coleccionador vivió antes del destierro, no podemos suponerlo anterior a las colecciones davídicas, porque en éstas hay Salmos de época más reciente que, sin embargo, llevan el למנצח. Ni podemos suponerlo posterior a tales colecciones, porque entonces su repertorio se hubiera identificado con la segunda colección davídica, como se verá por la historia que de estas colecciones haremos algún día.

Además, es bien sabido que el término en cuestión se lee también al terminar el *Cántico de Habacuc* (3, 19). Si esto quiere decir que pertenecía al repertorio del Maestro, ¿cómo es que nunca entró a formar parte del libro de los Salmos en ninguna de sus colecciones?

Nos parece cierto que este término no señala un repertorio. Pero además creemos que tampoco se refiere al Maestro.

La Mishna[6] llama al jefe de los cantores ממנה, lo mismo que a los jefes de los otros departamentos. En 1 Chr. 15, 22 es por lo menos posible[7] que el acto de dirigir la música se halle expresado por las palabras יסר במשא. Y en 1 Chr. 16, 7 el que está frente al canto está בראש להדות. En Neh. 12, 42 se le llama הפקיד. Estamos, como se ve, muy lejos de

3. EERDMANS, *The hebrew Book of Psalms* (Leyden, 1947), 58.
4. Cfr. Esd. 3, 11; 1 Chr. 16, 4; 23, 30; 25, 3; 2 Chr. 5, 13; 7, 3. 6; 8, 14; 20, 19. 21; 33, 13; 29, 30; 31, 2; Jr. 33, 10 ss.
5. *Tamid*, 7, 4.
6. *Shekalim*, 5, 1.
7. Cuando MOWINKEL interpreta que Cananías dirigía el oráculo, lo hace influenciado por su teoría de la participación de los profetas en el culto. EERDMANS (*l. c.* 59) lo interpreta en el sentido de que dirigía la traslación del Arca. Cfr., en este mismo sentido, P. H. A. DE BOER, *An inquiry into the meaning of the term* משא, en *Oudtestamentische Studien*, V (1948), 197-214.

מנצח. Y aunque se pueda tachar de postexílicas todas las citas aducidas, el hecho es que no tenemos ningún motivo para creer que antes del destierro se llamase de otra manera al Maestro de Capilla.

A esto podríamos añadir que, en 1 Chr. 15, 21 los distintos músicos tocan sus instrumentos לנצח, y parece un poco difícil que todos ellos estuviesen dirigiendo.

Decididamente מנצח no es el Maestro de Capilla.

Eerdmans,[8] fijándose precisamente en la presencia del verbo נצח en 1 Chr. 15, 21, donde se describe la actuación de los músicos en el cortejo de la traslación del Arca a Jerusalén, llega a una interpretación muy curiosa del מנצח. Cree que, así como los relieves asirios del palacio de Senaquerib presentan, junto a las hileras de hombres que arrastran un monolito, otros hombres que a son de trompeta dan la señal para que todos tiren a un mismo tiempo,[9] de un modo parecido los seis hombres, que en el cortejo del Arca tocaban el kinnor לנצח, lo hacían para dar la señal de cada paso a los portadores del Arca. Esta acción sería la que significa el verbo citado, y éste sería el oficio del מנצח, el cual, para proporcionarse a sí mismo un ritmo que le ayudase a dar las señales con el kinnor a su debido tiempo, iría recitando un Salmo acomodado a las circunstancias. Tales Salmos son los que llevan en el título la indicación למנצח. Y puesto que el Arca era llevada también al campo de batalla, natural es que entre ellos haya Salmos de guerra.

Todo esto nos parece poco aceptable. Porque la acción expresada por el verbo נצח la ejecutaban los seis levitas que tocaban los kinnoroth, y a nosotros nos parece que estos levitas ni cantaban ni podían dar con sus instrumentos las señales para los pasos de los portadores del Arca. No cantaban, puesto que el narrador, que precisa muy bien el cometido de cada uno de los que figuran en el cortejo, cita en el v. 19 a otros tres levitas — Heman, Asaf y Etan — y los pone precisamente como cantores. Y tampoco podían dar con sus instrumentos las señales de los pasos, porque un poco más atrás iban siete sacerdotes tocando sus trompetas, cuyo sonido tenía que apagar en el oído de los portadores el sonido de los kinnoroth. Si נצח significa marcar el paso tocando y cantando, hay que convenir en que el verbo hubiera estado más en su lugar aplicado a los cantores del v. 19 o a los trompeteros del v. 24 que a los arpistas del v. 21.

Igualmente infundada nos resulta la interpretación de Mowinkel,[10] que, dando a este término la significación de «brillar», encuentra una esplén-

8. *O. c.*, 57-61.
9. PIJOAN, *Summa Artis*, II, fig. 433.
10. MOWINKEL, *Psalmenstudien IV. Die technischen Termini in der Psalmenüberschriften*, 19.

dida ocasión para apuntalar su teoría de las teofanías en el culto, haciendo del מנצח el encargado de «hacer brillar» la faz de Dios ante los fieles. Da la casualidad de que, cuantas veces hablan los Salmos de «hacer brillar la faz de Dios», emplean la expresión האיר פנים, y nunca el verbo נצח.

La significación de «brillar» la reconoce también Zolli,[11] que por otra parte viene a parar a una interpretación muy aproximada a la del Maestro de Capilla. Ya algunos estudiosos de egiptología y semitología habían insinuado que נצח conservaría el nombre de un instrumento musical sirio. Zolli aduce un texto publicado por Galling,[12] quien a su vez lo había tomado de Erman.[13] El texto es el siguiente : «Se te enseña a hablar al *kinnor* en *Anen* (una melodía siria), y a cantar al *Neseh*». Kinnor y Neseh son, según Galling, instrumentos músicos sirios. Y Zolli supone que el neseh era un instrumento de sonido claro, brillante, que daba el tono, algo así como el primer violín de nuestras orquestas. De esta manera, el que tocaba el neseh, era *eo ipso* el que daba el tono justo y decisivo a la ejecución de la pieza musical.

Mas tampoco esta opinión nos convence. Primero, porque en algunos Salmos[14] sigue al término למנצח la determinación de un instrumento o clase de instrumento, que no es precisamente el neseh, y que no se ve qué relación podría tener con ese «músico mayor». Y en segundo lugar, porque Heman, Asaf y Etan, a quienes David puso al frente de los cantores, parece que debían haber tocado ese instrumento, cuando en realidad tocaban los מצלתים, según 1 Chr. 15, 19; 16, 5.

Nuestra interpretación va en una dirección muy distinta. El mismo Zolli alude a un texto de *Midrash shoher tob*, recordado por Chjes,[15] según el cual n-s-h sería sinónimo de n-g-n (tocar un instrumento) y de z-m-r (salmodiar). Partiendo de este texto, veríamos nosotros en מנצח un nombre abstracto, que significaría «acompañamiento musical».

Si esto es exacto, no deberá haber un solo Salmo en que aparezca una indicación melódica o instrumental, sin que antes se lea la expresión למנצח. Se concibe muy bien que pueda leerse en el título de un Salmo la indicación «con acompañamiento» sin concretar la clase de instrumento ni de melodía; pero no se concibe que se introduzca sin más el nombre del instrumento o la indicación de la melodía, sin haber dicho antes que se trata de un Salmo que ha de ser acompañado. Y en efecto, una lectura de todos los títulos de los Salmos nos lleva a comprobar que así se ha hecho.

No se nos oculta que en la Biblia aparecen con alguna frecuencia

11. ZOLLI, *Note di filologia ed esegesi anticotestamentaria*, en *Sefarad* 8 (1948), 117 ss.
12. KURT GALLING, *Biblische Reallexikon*, col. 390.
13. ERMAN, *Literatur*, 244.
14. V. gr. Ps. 6, 1.
15. En su comentario al Ps. 4.

términos derivados de esta misma raíz נצח, que tienen otra significación distinta de la propuesta por nosotros. Mas creemos que el desarrollo semántico de esta raíz se puede concebir de la siguiente manera:

I. La raíz נצח significa primeramente «brillar».

II. De ahí que pueda significar el esplendor o solemnidad de un acto. Y si lo que da solemnidad — v. gr. al canto de un Salmo — es el acompañamiento, designará a éste y acaso al instrumento o instrumentos empleados en él.[16]

III. Por otra parte, «brillar» en su forma intensiva ha venido a significar «sobresalir, triunfar, presidir, estar al frente de».

IV. En su forma pasiva o reflexiva significa «ser neto, tajante, radical, definitivo, para siempre».

En esta IV acepción se toman tanto el sustantivo como el adjetivo en Am. 1, 11; Is. 34, 10; Jr. 8, 5; 15, 18; en numerosos lugares de Ps. y Job,[17] y acaso en 2 Sam. 2, 26.[18]

En la III acepción se llama a Dios נצח ישראל, después de una batalla en 1 Sam, 15, 29; y se dice en Job 36, 7, que Dios pone a los reyes sobre sus tronos לנצח; y en 1 Chr. 23, 4; 2 Chr. 34, 12; Esd. 3, 8. 9, se emplea el verbo נצח para expresar la acción del capataz que vigila a los trabajadores.

En cambio, creemos que significa «solemnidad» en 1 Chr. 29, 11, donde הנצח aparece en una enumeración de honores que se deben a Dios. Muy parecida debe ser su significación en 1 Chr. 15, 21 en que designa la acción de los levitas que tocaban instrumentos de cuerda en la traslación del Arca a Jerusalén, y acaso servían de acompañamiento a los cantores. Más expreso estaría el matiz de acompañamiento en los títulos de los Salmos.

בנגינות

El verbo נגן es el término técnico usado para expresar la acción de tocar un instrumento de cuerda, y más concreto el kinnor.

Cuando en 4 Rg. 3, 15 se habla de un מנגן que נגן para que el profeta Eliseo se sintiese inspirado, no se habla expresamente de ningún instrumento; de tal manera, que se podría traducir : «Y sucedía que cuando

16. Sospechamos que el *neseh* no designa un instrumento determinado, sino todo instrumento empleado para acompañar un canto.

17. Cfr. Ps. 9, 7; 9, 19; 10, 11; 13, 2; 16, 11; 44, 24; 49, 10; 52, 7; 68, 17; 74, 1. 3. 10. 19; 77, 9; 79, 5; 89, 47; 103, 9; Job 4, 20; 20, 7; 23, 7; 34, 36; 36, 7. La misma expresión se repite en Prov. 21, 28; Is. 13, 20; 25, 8; 28, 28; 33, 20; 57, 16; Jr. 3, 5; 50, 39; Lam. 5, 20; Am. 8, 7; Hab. 1, 4.

18. En realidad también podría significar «victoria».

el músico hacía música...» No es posible deducir de ahí si el músico tocaba o cantaba o hacía las dos cosas a la vez.

Más claro aparece en un texto muy antiguo, el Ps. 68, 26 donde se describe el orden de una procesión de Cades.[19] Van delante los cantores, y detrás los נגנים. Evidentemente, éstos no hacen sino acompañar con sus instrumentos el canto de aquéllos.

No faltan textos en que ciertamente significa tocar el kinnor, sin que podamos precisar si el músico cantaba o no, al mismo tiempo que tocaba. Tales son los relativos al servicio que David prestaba en casa de Saúl, cuando éste se hallaba atacado de melancolía (1 Sam. 16, 14-23; 18, 10). La acción de נגן se ejercía «con la mano» sobre el kinnor.

En cambio está bien claro el sentido de tocar un instrumento para acompañar un canto en Is. 23, 16 : «Coge la cítara y recorre la ciudad, ramera olvidada; toca lo mejor que sepas — היטיבי נגן — y canta bien alto, a ver si se acuerdan de ti». También aquí el instrumento es el kinnor. Idéntica es la significación en Ps. 33, 3, si bien el instrumento no es solamente el *kinnor* sino también el *nebel hasor*.[20]

De esta significación fácilmente pasan el verbo נגן y sus derivados a designar el canto ejecutado con tal acompañamiento. Tal parece ser el caso, aunque no esté del todo claro, del Ps. 77, 7. Es una acción que se realiza en el corazón, y cuyo término paralelo es שיח (hablar, cantar, hablar consigo mismo, gemir, meditar).[21] Mucho más claro es el sentido en Job 30, 9 : «Mas ahora soy objeto de sus coplas (נגינתם) y les sirvo de canción (למלה)». Y en Lam. 3, 14 : «Soy el escarnio de todos los pueblos, su cantilena (נגינתם) todo el día». En el mismo sentido se lee en Ps. 69, 13 : «Hablan (o cantan) contra mi los que se sientan en las puertas, soy la cantilena de los que beben cerveza».[22]

En todos estos casos es evidente que el término de נגן ha dejado de referirse directamente al instrumento, para significar la canción de los que lo tocan. Y precisamente este término es נגינות o נגינת, el mismo que ahora tratamos de explicar.

Por eso creemos que נגינות es el nombre de un género de coplas, que los jóvenes cantaban acompañándose del kinnor o de otro instrumento de cuerda. Pero no de un género exclusivo de las tabernas y de las horas

19. Cfr. J. Enciso, *El Salmo* 67 (68), en *Estudios Bíblicos*, 11 (1952) 127-155

20. La expresión es idéntica a la de Is. 23, 16, pero el paralelismo de los otros verbos, tanto en el v. 2 como en el 3, hacen sospechar que aquí significa «cantar»; lo cual sería tanto menos de extrañar, cuanto que este Salmo es de época reciente.

21. Lo que parece evidente es que no significa «tocar un instrumento», puesto que la acción se realiza en el corazón.

22. En Lam. 5, 14 se lee : «Faltan de la puerta los ancianos, de sus cantilenas los jóvenes». A la luz de este texto se puede interpretar el Ps. 69, 13 en el sentido de que murmuraban de él los ancianos sentados a la puerta de la ciudad, y le hacían objeto de sus coplas los jóvenes.

de diversión, puesto que Ezequías pensaba cantar sus coplas (נגינותי ננגן) en el templo (על־בית יהוה), para dar gracias a Dios y dar a conocer a los hijos la fidelidad de Yahvé.

Buscando una comparación en una música que tiene más de oriental que de occidental, como es la música andaluza, no dudaríamos en hacer de נגינות un término que, sin designar determinada melodía, expresa un determinado género de canto, como en el canto andaluz las saetas, seguidillas, alegrías, etc. Si un cantor andaluz acostumbra a cantar las saetas con una característica personal, puede hablar de «mis saetas», y en ellas emplear letrillas distintas en número indefinido. Tal puede ser el caso de Ezequías y de Habacuc, cuando uno y otro dicen נגינותי Y. puesto que en Hab. 3, 19 va unido este término a למנצח, lo mismo que en los títulos de los Salmos, creemos que en tales títulos בנגינות expresa el género musical del Salmo, que se ha de tener en cuenta al ejecutar el acompañamiento.

¿Incluye al mismo tiempo alguna indicación implícita sobre el instrumento que se ha de emplear?

Ya hemos indicado que en los textos anteriormente recogidos, o no se determina el instrumento o se cita expresamente el kinnor. Sólo en el Ps. 33, 3, que es de época reciente, se habla también de nebel hasor. Pero si el término en sí no precisa más, lo hacen a veces otros términos empleados en los mismos títulos de los Salmos. Tales son a nuestro juicio על־השמינית y על־עלמות.

Indicaciones instrumentales

על־השמינית se encuentra en los títulos de los Ps. 6 y 12; en el primero, después de בנגינות; en el segundo, solo. על־עלמות se lee únicamente en el título del Ps. 46.

Esta última indicación, que la Vulgata tradujo «pro arcanis», la traducen muchos «con voz de soprano», y entienden que este Salmo se había de cantar con dicha voz, por oposición a aquellos otros Salmos en cuyo título se lee על־השמינית, que la Vulgata tradujo «pro octava» y que, según ellos, significa que habían de cantarse en octava baja.

Creemos muy acertado el poner las dos indicaciones como relacionadas entre sí. Pero nos parece que en todo lo demás se proyecta infundadamente sobre la música oriental un concepto plenamente occidental.

Y decimos que están relacionadas entre sí, porque en la descripción, varias veces aludida en este trabajo, del cortejo que acompañó la traslación del Arca a Jerusalén, figuran los tres cantores principales tocando los platillos; después otros ocho que manejan los nebalím על־עלמות; y luego

otros seis con sus kinnoroth על־השמינית para acompañar (לנצח). A nosotros nos parece evidente que על־עלמות afecta a los nebalim, y על־השמינית a los kinnoroth, y que por lo tanto Ps. 6 y 12 se debían acompañar con *kinnoroth*, y el Ps. 46 con *nebalim*. Pero, ¿qué papel desempeña en el kinnor esta השמינית y en el nebel las עלמות?

Para dar una explicación que pueda aspirar a ser objetiva, nos parece necesario partir del conocimiento de estos dos instrumentos.

El *kinnor* es un instrumento conocido desde muy antiguo por los hebreos, que atribuían su invención a Yubal, uno de los hijos de Lamec (Gen. 4, 21), mientras el *nebel* no aparece en la Sagrada Escritura hasta los tiempos de Samuel (1 Sam. 10, 5), cuando el grupo de los profetas tocaba el nebel, el tof, el jalil y el kinnor. El nombre de este último lo tradujeron los LXX por κιθάρα, y esto demuestra que debieron hallar alguna analogía entre el kinnor y la cítara, y que por lo tanto aquél carecía del hastil largo propio de la mandolina, el laúd o la guitarra. Pero analogía no es igualdad. El lago de Genesaret se llamó antiguamente *Kinneret*, porque tenía la forma de este instrumento músico, y no creo que sea fácil encontrarle un parecido con la cítara griega. En cambio, no hay que hacer ningún esfuerzo para ver en este lago la forma de una de aquellas arpas pequeñas usadas por los egipcios desde tiempos muy remotos.

Uno de los más bellos ejemplares de kinnor podría encontrarse entre los fragmentos de la tumba de Pa-aten-emheb (XVIII dinastía) conservados en el museo de Leyden. Un ciego, sentado, toca una arpa pequeña. Ésta está formada por una caja de resonancia que en forma oblicua sube del suelo hacia el pecho del arpista; del extremo superior de la misma sale un vástago, que forma con ella un ángulo casi recto; y de la caja de resonancia suben ocho cuerdas, en líneas rectas y paralelas, hasta el vástago, en el que se sujetan por medio de clavijas.[23]

A la misma época pertenece la tumba de Nahkt en Tebas, en la que hay una escena de convite. En el registro superior hay un arpista ciego con una arpa muy parecida a la anterior, con la diferencia de que tiene cinco cuerdas.[24] En el registro inferior, una mujer, de pie, toca una arpa de doce cuerdas; la caja de resonancia sigue estando en la parte inferior, pero su unión con el vástago no forma ya ángulo, sino más bien un arco.[25]

En la tumba 38 de la misma necrópolis hay una escena de mujeres músicas. La primera, toca una arpa de once cuerdas del mismo estilo que la últimamente descrita; la segunda, toca un laúd; la tercera, puede

23. CAPART, *Propos sur l'art egyptien*, p. 41, fig. 29.
24. PIJOAN, *Summa Artis, III*, p. 349, fig. 468. CAPART, *Thebes*, p. 193, fig. 115.
25. PIJOAN, l. c. p. 350, fig. 470. CAPART, l. c., p. 191, fig. 113. Otras arpas egipcias de diversas formas y número de cuerdas pueden verse en VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, III, col. 435-441; IV, col. 1347-1354.

Tañedor de arpa (relieve de la din. XVIII)
(De Capart, Propos sur l'art egyptien, p. 41, fig. 29)

bailar o tocar castañuelas; la cuarta, toca una flauta doble; y la quinta, una lira de siete cuerdas. Esta lira está formada por una caja de resonancia de forma cuadrada, de cuyos extremos salen dos vástagos o brazos, que sostienen un travesaño o yugo paralelo a la caja; las cuerdas parten de ésta y terminan en aquél. Al tocar la lira, se apoya la caja de resonancia en el pecho, de manera que quedan las cuerdas en posición horizontal.[26]

Casi idéntica a esta lira es una de nueve cuerdas, que aparece en un marfil de Megiddo de hacia el año 1200 a. C. Un rey cananeo bebe en su taza, sentado en un trono, que está sostenido por una especie de esfinges. Delante de él hay una mujer que le sirve, y otra que toca la lira.[27]

También parece hacer referencia a Palestina otra lira—mejor diríamos cítara — en una pintura hallada en una tumba de Beni-hasan. Se trata de la familia de un asiático llamado Absha, que hacia el año 1900 a. C. entró en Egipto. Uno de los hombres de la caravana lleva una lira, que coincide en lo fundamental con las anteriores, si bien sus brazos son rectos. Tiene ocho cuerdas.[28]

Si, internándonos un poco más en Asia, llegamos a Mesopotamia, hay un relieve arcaico de piedra, que algunos atribuyen al cuarto milenio a. C., en el que dos arpistas avanzan en una especie de procesión tocando sus instrumentos. Estos son pequeños. De una caja de resonancia, que el hombre apoya en su pecho, sale un vástago en forma de hoz, en el que terminan las cuerdas procedentes de la caja. Estas quedan en posición horizontal, y parecen ser siete en el instrumento primero, y cinco o seis en el segundo.[29]

En el antiguo Sumer hay dos tipos de instrumentos de cuerda. Ambos coinciden en tener una caja de resonancia muy grande, de base rectangular, que descansa sobre el suelo, y que remata en uno de sus extremos superiores en una cabeza de toro. Después, el que pudiéramos llamar tipo arpa, tiene un vástago muy alto, que sale de la parte posterior de la caja, y al cual van a parar las cuerdas en posición oblicua. En el otro tipo, tipo lira, que es del mismo tamaño que el anterior, los vástagos son dos, uno adelante y otro atrás, y entre los dos sostienen el travesaño o yugo en que terminan las cuerdas, quedando éstas en posición vertical. Del primer tipo se hallaron tres arpas en los sepulcros reales de Ur. En una de ellas hemos contado hasta once clavijas.[30] Su caja de resonancia está ricamente

26. PIJOAN, l. c., p. 350, fig. 469. Otros ejemplares de liras pueden verse en VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, IV, col. 450-456.

27. *Westminster Historical Atlas to the Bible*, p. 45, fig. 28.

28. *Westminster Historical Atlas to the Bible*, p. 23, fig. 9. — VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, II, col. 1068. — J. ENCISO, *Problemas del Génesis*, fig. 38. — *La Bíblia. Il.lustració pels Monjos de Montserrat*, XXIII-I. *El Gènesi*, p. 285.

29. PIJOAN, *Summa Artis*, II, p. 33, fig. 39.

30. PIJOAN, *ibid.* p. 88, fig. 123.

decorada con incrustaciones de marfil, que representan escenas diversas, en las que las personas han sido substituídas por animales. Entre otras hay una, en que un caballo y un oso tocan una enorme lira del tipo antes descrito, pero con la particularidad de que las cuerdas están recogidas con una clavija cerca de su base, y suben después abriéndose en forma de abanico. Las cuerdas son ocho.[31]

En la misma sepultura se halló un objeto, al que se ha llamado estandarte real, cubierto con un mosaico de marfil y lapislázuli. Hay en él una escena de banquete alegrada por un músico que toca una grande lira de once cuerdas, del tipo antes descrito. A pesar del tamaño del instrumento, lo lleva en vilo a la altura de su cintura.[32]

En cambio, descansa sobre el suelo la gran lira de once cuerdas que toca un músico en un fragmento de la estela de Gudea, conservada en el museo del Louvre. Tiene la particularidad de que en lugar de estar decorada con la cabeza de un toro, lleva el toro completo.[33]

Entre los asirios la lira vuelve a tener una forma muy parecida a la lira palestinense. Un relieve de Korsabad, del tiempo de Sargón, representa una pequeña charanga militar formada por cuatro músicos : uno toca un pandero, otro los platillos, y dos tocan otras tantas liras, una de ocho cuerdas y brazos rectos, y otra de cinco cuerdas y brazos arqueados, pero paralelos. Son liras pequeñas y muy manejables.[34]

En cambio, la forma de arpa asiria es muy distinta. Está formada por dos maderas en ángulo recto. Una de ellas queda en posición horizontal y es dos o tres veces más larga que la otra. Esta sale a manera de vástago en el extremo delantero de aquélla, y recibe la terminación de las cuerdas, que quedan así en posición oblicua casi horizontal.

Dos de estas arpas se pueden ver en un relieve de Kaláh, en que Asur-Nisir-pal II ofrece una libación sobre un auroc cazado. Detrás de los dioses hay dos músicos con arpas de nueve cuerdas.[35]

Muy semejante es otro relieve de Nínive, donde Asur-Bani-pal ofrece una libación sobre unos leones cazados. Tras el altar hay dos músicos con arpas, al parecer, de seis cuerdas.[36]

También procede de Nínive otro relieve que representa a Asur-Bani-pal comiendo en el jardín con su mujer debajo de un emparrado, para celebrar su triunfo sobre el rey de Elam. Entre los árboles hay una mujer, que toca una arpa de once cuerdas. Pero esta arpa presenta una novedad

31. Pijoan, *ibíd.* p. 93, fig. 132.
32. Pijoan, *ibíd.* p. 62, fig. 88. — Contenau, *Manuel d'Archeologie Orientale,* III, p. 1529, fig. 937. — Prampolini, *La Mitologia nella vita dei popoli,* I, p. 139.
33. Contenau, l. c., p. 741, fig. 522.
34. Pijoan, *Summa Artis,* II, p. 292, fig. 421.
35. Pijoan, l. c., p. 217, fig. 305.
36. Contenau, l. c., p. 1296, fig. 820.

muy notable : La madera horizontal es muy corta y descansa sobre la cintura de la arpista. De su extremo posterior sube junto al cuerpo de la mujer la otra madera, de forma ligeramente arqueada, y que hace con la primera un ángulo agudo. De ella caen las once cuerdas en posición vertical hasta atarse a la madera horizontal, dejando después colgar sus cabos largos.[37] Mas la novedad principal está en que la caja de resonancia va unida a la madera de arriba y no a la de abajo.[38]

A la misma época pertenece un desfile de músicos de Susa, hallado en Koyunjik, en el que siete arpistas llevan sendas arpas de este género.[39]

Y la misma arpa aparece ya en un relieve, al que se atribuye una antigüedad de 2000 años a. C., y que procede de Ashnunak, región fronteriza entre Sumer y Elam. Una mujer, sentada en una silla de tijera, toca una arpa que sostiene sobre sus rodillas. La caja de resonancia unida a la madera de arriba es muy ancha, y de ella penden siete cuerdas.[40]

Después de este recorrido arqueológico podemos clasificar estos instrumentos de la siguiente manera:

Unos llevan la caja de resonancia abajo, y otros arriba.

En los primeros se distingue:

I. El tipo de lira.

a) Lira pequeña, atestiguada en Palestina, Egipto y Asur.

b) Lira grande de Sumer.

II. El tipo de arpa.

a) Arpa pequeña, atestiguada en Egipto, Asur y antiguo Sumer.

b) Arpa grande, atestiguada en Egipto y Sumer.

Los que llevan la caja de resonancia arriba, sólo se conocen en una región fronteriza de Sumer y Elam y en relieves relacionados con Susa.

En vista de que este último género de instrumentos, con la caja de resonancia arriba, no se halla atestiguado en Palestina, y sólo muy escasamente fuera de ella, se hace un poco difícil aceptar la distinción que entre kinnor y nebel establecen San Agustín, San Jerónimo y San Isidoro, diciendo que el primero tenía la caja de resonancia abajo, y el nebel la tenía arriba.[41] Aunque no hay que olvidar que los datos arqueológicos que hoy no se poseen, podrían poseerse algún día.

37. Los cabos quedan igualmente colgando en las otras arpas asirias y en las arpas pequeñas del relieve arcaico antes descrito. También son largos, pero rígidos, en las liras sumerias.

38. PIJOAN, l. c., p. 326, fig. 460.

39. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, IV, col. 1353 s.

40. PIJOAN, l. c., p. 152, fig. 210.

41. «Psalterium istud organum dicitur, quod de superiore parte habet testudinem : illud scilicet tympanum et concavum lignum cui chordae innitentes resonant. Cithara vero idipsum lignum cavum et sonorum ex inferiore parte habet.» (August. *In Psalmum* XLII). «Inter psalterium et citharam hoc interest : Cithara deorsum, percutitur : caeterum psalterium sursum percutitur, quod verbo vulgari dicitur polyp-

Entre tanto, hemos de atenernos a los datos que poseemos. Creemos que el kinnor, por las razones antes apuntadas, no ha de compararse a la lira, sino al arpa;[42] y no al arpa grande, sino a la pequeña. Es una arpa portátil, puesto que los profetas del tiempo de Samuel avanzaban en procesión al mismo tiempo que la tocaban.

Por otra parte, על־השמינית, que afecta a los kinnoroth por oposición a los nebalim על־עלמות, es un número ordinal, que debe referirse a algo que en el kinnor era múltiple; y como en el kinnor solamente las cuerdas son varias, esa «octava» debe referirse a las cuerdas. No caigamos en el occidentalismo de hablar de octavas altas y octavas bajas, pero tampoco digamos con Eerdmans que se trataba de tocar toda la melodía con la cuerda octava.[43] No acertamos a comprender qué melodía podía dar una sola cuerda, que daría siempre la misma nota. Creemos, en cambio, que el sentido de על־השמינית es que el kinnor tenía ocho cuerdas, por oposición al número de cuerdas del nebel. Esta es también la interpretación que da el Targum : «Con la cítara de ocho cuerdas».[44]

Y si tal es la explicación de על־השמינית, la de על־עלמות debe estar relacionada con ella. La raíz עלם significa «estar oculto»; de donde עולם significa «un tiempo oculto, indefinido, ilimitado». De la misma manera puede significar aquí que el instrumento en cuestión puede tener un número indefinido de cuerdas.

Ocho cuerdas tiene precisamente el arpa tocada por el ciego egipcio de la XVIII dinastía, de que hemos hablado más arriba. Y puesto que su forma coincide también con la del lago de Genesaret, no dudamos en afirmar que el kinnor de ocho cuerdas era como aquélla, y como ella serían, por lo tanto, los instrumentos con que se acompañaban los Salmos que llevan esta indicación.

En una sola ocasión (Ps. 81, 3) se llama al kinnor «suave» o «dulce». Pero debe tenerse en cuenta que el término correspondiente נעים se encuentra allí incrustado en una serie de instrumentos, que son : el tof, el kinnor nahim y el nebel; y estos mismos tres instrumentos se hallan enumerados en 2 Sam. 6, 5 juntamente con los sistros (מנענעים). Parece, por lo tanto, que נעים no es un calificativo del kinnor, sino una corrupción de מנענעים.[45]

thongus» (Hierony. In Psalmum 149, 3). «Est autem similitudo citharae barbaricae in modum △ litterae. Sed psalterii et citharae haec est differentia : quod psalterium lignum illud concavum unde sonus redditur superius habet, et deorsum feriuntur chordae, et desuper sonat. Cithara vero concavitatem ligni inferius habet» (Isidorus, *Ethimologiarum*, l. 3, c. 22, n. 5).

42. Puede añadirse el testimonio de San Isidoro aducido en la nota anterior, y según el cual tenía forma de delta.

43. EERDMANS, *The hebrew Book of the Psalms*, 60.

44. Cfr. EERDMANS, l. c., 64.

45. En 1 Chr. 13, 8 que es paralelo de 2 Sam. 6, 5 se lee, en lugar de מנענעים (sistros), מצלתים (platillos).

El nebel, en cambio, habría que identificarlo con alguna de las arpas mayores que antes hemos descrito, bien sean las egipcias, o bien con más probabilidad las de Mesopotamia, ya que éstas se podían tocar al mismo tiempo que se andaba, y el grupo de los profetas, que Saúl vió avanzar al mismo tiempo que tocaban, llevaba entre sus instrumentos el nebel (1 Sam. 10, 5). En dos Salmos (33, 2; 144, 9), de composición tardía, se da al nebel el calificativo de עשור, que se suele interpertar en el sentido de que tenía diez cuerdas; pero no siempre había de tener este número exacto, puesto que en otro Salmo (92, 3) se enumeran el hasor, el nebel y el kinnor. Se comprende, por lo tanto, muy bien la indicación «de número indeterminado de cuerdas» con referencia a este instrumento. Por lo demás, en las arpas antes descritas no faltan las de once y doce cuerdas.[46]

Distinto de estos instrumentos debió de ser el aludido en el título del Ps. 8 con la fórmula על־הגתית. Gath era una ciudad filistea, en que estuvo algún tiempo David antes de comenzar a reinar. A Obed Edom, que era de Gath, se le llama גתי. Y, por lo tanto, a un instrumento músico empleado especialmente en aquella ciudad se le podía llamar הגתית, en femenino, como son también femeninas las dos indicaciones arriba expuestas. Con esta explicación coincide el Targum : «Con el kinnor traído de Gath». ¿Sería este instrumento la lira o cítara que antes hemos visto relacionada con Palestina? Esta misma indicación se lee en los títulos de los Salmos 81 y 84.

También debe referirse a un instrumento la expresión על־ששנים, que aparece en los títulos de los Salmos 45, 69 y 80 en plural, y en Ps. 60 en singular. En su forma actual parece derivado de שׁוּשׁ (ser blanco), y significar «lirios». Pero es fácil que de hecho derive de שׂוּשׂ (alegrarse, regocijarse), del que se forma el sustantivo ששון (alegría). Sería entonces un instrumento usado especialmente en los regocijos. La repetición de la sibilante podría hacer pensar en un instrumento parecido a los צלצלים o sonajas, en cuyo caso podría ser las castañuelas; pero el hecho de que en el Ps. 60 se emplee en singular, parece indicar que no incluía en sí mismo concepto de pluralidad como los מנענעים, los צלצלים o los מצלתים.[47] Por

46. Se ha querido identificar el nebel con el instrumento que los egipcios llamaban *nefer*, y para ello se aduce la semejanza de los nombres, que ciertamente es grande. Pero el nefer tiene forma de laúd, y esta forma apenas se halla atestiguada en el próximo Oriente; además de que sólo en época muy reciente se multiplicaron sus cuerdas.

47. צלצלים viene de la raíz צלל (sonar), y puede traducirse por «sonajas». De la misma raíz viene מצלתים, que por su terminación dual parece referirse a los platillos. Este instrumento acompaña a las liras y la pandereta en el relieve de la charanga militar asiria aludida más arriba, y en la antigüedad lo manejaba el director de la banda para marcar el ritmo. מנענעים viene de נוע (agitarse), y corresponde al sistro (cfr. 2 Sam. 6, 5; 1 Chr. 13, 8). También reviste forma plural el término שלשים empleado

otra parte, un Salmo como el 45 parece exigir un instrumento más solemne; y por eso creemos que, dejando el nombre en su estado actual, puede estar relacionado con Susa (שושן) y puesto que el desfile de los músicos de Susa, antes aludido, reproduce, entre 11 músicos, 7 arpistas con la caja de resonancia arriba, bien podrían ser estas arpas las llamadas ששנים.

En dos casos — Ps. 60 y 80 — al nombre de este instrumento sigue el término עדות. Podría muy bien indicar el género de la composición literaria, y para ello no hay ninguna dificultad en el Ps. 80; pero en cambio sí la hay en el Ps. 60, en que el género literario está suficientemente caracterizado por el término מכתם que viene a continuación. Puede también calificar al instrumento músico, y puesto que עדות puede significar «retorno» y en ambos Salmos se pide a Dios que vuelva a obrar con su pueblo como en los tiempos antiguos, indicaría alguna modificación que se había de introducir en el instrumento al acompañar estos Salmos del «retorno» a la manera como hoy se modifican los tambores en los actos fúnebres. Mas a esto se opone el que en Ps. 80 ששנים no se halla en estado constructo. Queda una solución posible; en el Ps. 60 puede no ser original la palabra עדות, puesto que no la conocieron los LXX ni la Peshitto ni el Targum. Por lo tanto, quedaría reducida al Ps. 80, y no sería indicación instrumental, sino que indicaría el género literario del Salmo.

En el Ps. 80, al hablar del instrumento músico, se emplea la preposición אל en lugar de על. Por lo mismo creemos que no hay dificultad en tomar como indicación instrumental el término אל־הנחילות del Ps., 5 que los intérpretes suelen relacionar con la flauta.

La expresión על־ידותון o על־ידיתון, que se lee en el título de los Salmos 39; 62 y 77, se refiere a un instrumento o a una melodía, pero de ninguna manera a un autor del Salmo, porque se opone a ello el lugar que ocupa entre las diversas partes del título, como se verá con claridad cuando tengamos ocasión de presentar un estudio completo de los títulos.

en 1 Sam. 18, 6, al hablar de las mujeres que festejaban a David por su victoria sobre Goliat, «con panderetas, con alegría y con שלשים; y se coreaban las mujeres cantando y decían...». Muchos autores lo toman como un instrumento — triángulo (Nácar), sistro (Cantera) —, y bien podía ser una arpa de tres cuerdas, que en algunas pinturas egipcias hemos visto tocadas por una mujer que la llevaba sobre el hombro, o bien una lira de tres cuerdas; pero también podría significar que las mujeres formaban tres coros, que se alternaban en sus aclamaciones. El término מנים, de מנן (dividir), se interpreta generalmente como «cuerdas» de un instrumento; pero sólo se lee dos veces en la Biblia (Ps. 150, 4 y 45, 9); en el 150, 4 aparecen en perfecto paralelismo, por una parte los panderos tocados saltando al corro, y por la otra, los מנים y hugab; minnim parece ser a hugab lo que el corro al tof o pandero (adufe), y puesto que hugab se toma por un instrumento de viento, o acaso el conjunto de ellos, minnim podía ser la armonización u orquestación de los mismos; los instrumentos de viento no se tocaban dando saltos en un corro confuso, como las panderetas sino estando divididos o repartidos convenientemente los músicos; su significado sería algo así como «banda de música»; y así se comprende que en Ps. 45, 9 se hable de la banda que alegra al esposo.

Melodías de los Salmos

Otras expresiones hay en algunos títulos de Salmos, que se entienden generalmente como indicación de la melodía con que debía cantarse aquel Salmo. Tales son : על־מות לבן en el Ps. 9. על־אילת השחר en Ps. 22.[48] על־מחלת en Ps. 53 y 88. על־יונת אלם רחוקים en Ps. 56. אל־תשחת en Ps. 57; 58; 59 y 75. Esta última no se introduce con la preposición על como las anteriores, acaso por no unir על con אל. Cada una de estas fórmulas sería el comienzo de un canto conocido, con cuya melodía debía cantarse el Salmo. Sobre la última de las aquí enumeradas creemos poder hacer una observación nueva.

Ya varios comentaristas,[49] con ocasión de ella, han llamado la atención sobre Is. 65, 8, donde se lee : «Como cuando hay jugo en un racimo, dicen : «No lo eches a perder, que hay en él bendición»; así haré yo por amor a mis siervos : no los destruiré del todo». אל־תשחיתהו (no lo eches a perder) podría ser el principio de un canto de vendimia, y a él aludiría el título del Salmo, cuando dice אל־תשחת.

Nosotros damos un paso más. Observamos que Is. en la aplicación del símil no se limita a sacar adelante a los buenos — que son sin duda los racimos con jugo — y rodearles de prosperidad, sino que añade : «Mientras que vosotros los que dejáis a Yahvé..., a todos os destinaré a la espada». De aquí se deduce que el canto de vendimia citado por Is. hablaba más adelante de lo que había que hacer con los racimos que no tenían jugo. De lo contrario no tendría sentido la cita hecha por Is., que se detiene especialmente en el castigo de los impíos.

Por otra parte observamos que los Salmos que habían de cantarse con esta melodía piden a Dios que apoye al bueno y castigue a los malos. De donde se deduce que, al cantarse estos Salmos con la melodía de aquel canto de vendimia, la melodía misma encerraba en sí una alegoría, que no estaba expresamente en la letra del Salmo. La alegoría era : «No eches a perder este racimo con jugo, y destruye en cambio, aquellos racimos secos, vendimiador divino».

Nos parece, por lo tanto, que lo que sucede con esta melodía podría suceder con las melodías de otros Salmos; y que por lo mismo, si conociéramos los cantos a que se refieren las melodías señaladas para otros

48. Esta indicación la entendió Juan Harenberg (1752) como alusiva al modo eolio, y la que lleva el Ps. 56, se referiría al modo jonio. Pero no pasa de ser una fantasía.

49. A. F. Kirkpatrick, *The Book of the Psalms*, II, 321, que cita a Robertson Smith, *Old Testament in the Jewish Church*, 229. Cfr. también James Millar, en Hasting, *A Dictionary of the Bible*, III, 257, s. v. *Music*.

Salmos, no añadiríamos a nuestro conocimiento del Salmo un nuevo concepto teológico, pero sí literario, y desde luego rescataríamos para nuestros Salmos un elemento estético nada despreciable.

* * *

También los otros elementos de los títulos de los Salmos son susceptibles de nuevo estudio; pero dejamos su publicación para otras ocasiones, por no alargar demasiado este trabajo, y porque no se refieren a la música.

ATHANASIUS MILLER, O. S. B.

GIBT ES DIREKT MESSIANISCHE PSALMEN?

Unter allen Büchern der Heiligen Schrift des Alten Testamentes ist und bleibt der Heiligen Kirche immer noch das teuerste das Buch der Psalmen. Keines von allen wird von ihr so viel gebraucht wie eben der Psalter; keines ist von heiligen und gelehrten Männern so verherrlicht, so viel zitiert, kommentiert zu Nutzen der heiligen Wissenchaft und christlichen Frömmigkeit, keines so oft abgeschrieben, verbreitet und in alle Sprachen der Welt übertragen worden wie das Buch der Psalmen. Diese Tatsachen sind zugleich auch der beste Beweis für seinen inneren Gehalt, und kein Vernünftiger hat je gezweifelt, dass die von Gottes Geist gehauchten Lieder die beste und erhabenste Gebetsform darstellen, die es gibt, und die durch keine andere, menschliche je ersetzt werden könnte. Hier bewahrheitet es sich, was Paulus Rom. 8, 26 f. schreibt: «Der Geist kommt unserer Schwachheit zu Hilfe, denn wir wissen nicht, um was wir in gebührender Weise bitten sollen. Da tritt eben der Geist für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Und er, der die Herzen erforscht, weiss, was der Geist begehrt, weil er im Sinne Gottes für die Heiligen eintritt».

1. Das Mark, die innerste Seele des Psalters bilden aber die *messianischen Psalmen*, nicht nur im Sinne einer allgemeinen, transzendenten Messias-Sehnsucht und Erwartung, sondern im Sinne einer reich entwickelten, objektiven Formierung des Messias-Seins und Messias-Werkes. In dieser Beziehung ist der Messias wirklich die Seele und die innere Zielrichtung des Psalters. Auch hier gilt, was Paulus vom Alten Testament im allgemeinen sagt: «Alle Verheissungen finden durch ihn (Christus) das "Ja"; darum erschallt auch durch ihn das "Amen", Gott zum Preise» (2 Cor. 1, 20).

Die Alte Kirche war von dieser Wahrheit so durchdrungen, dass ein heiliger Augustin die ganze vor ihm liegende Ueberlieferung und Praxis in die Worte zusammenfassen konnte: «Psalmus vox

Christi».[1] Christus selbst hat die messianischen Psalmen auf seine Person bezogen (vgl. Mt. 22, 43 = Ps. 110, 1), ja ihre messianische Ausdeutung direkt für seine Person beansprucht, vgl. Lc. 24, 44. Der hl. Paulus ist seinem Beispiele gefolgt; vgl. Hebr. 1, 5-10, 18, und das lehrreiche Beispiel Eph. 4, 8 = Ps. 68, 19. Aber Christus argumentiert für seine Person auch aus Psalmstellen, bzw. Psalmen, die für gewöhnlich nicht als messianisch gelten. Ein Beispiel haben wir bei Jo. 13, 18. Sprechend vom künftigen Verrat des Judas führt der Herr Ps. 41, 10 an mit der Bemerkung: «damit das Wort der Schrift erfüllt würde: "der einst sein Brot mit mir gegessen, stellt mir jetzt nach mit aller Tücke"».[2] Dem Beispiel des Meisters folgten die Apostel[3] und dem Beispiel der Apostel wie des Meisters die Urkirche. Diese hat schliesslich alle Psalmen im christologischen Sinne gedeutet und in Jahwe nicht mehr den Gott des Alten Testamentes schlechthin gesehen, sondern zunächst den «Vater unseres Herrn Jesus Christus» und dann schliesslich, wo immer es anging, Christus selbst, den Kyrios Theos der Griechen, oder den «Herrn Jesus Christus» der Lateiner.[4]

Bei diesem völligen Ausgerichtetsein der Psalmen auf Christus, den geschichtlichen und noch mehr den mystischen als Haupt seiner Glieder, kommt einerseits stark das typologische Element vom Alten Testament her zum Ausdruck, anderseits aber auch die typologische, besser gesagt, mystische Stellung Christi vom Neuen Testament her, insofern Christus auch Beter der Psalmen wird und seine Stimme als die des Typus aller Gerechten und Leidenden mit Vorzug auch all die Stimmen seines mystischen Leibes zusammenfasst. So wird der Psalm auch wieder zur «vox Ecclesiae». Die Kirche geht ja mit Christus durch sein Erlösungswerk, das sich fortsetzt bis zum Ende der Tage. Sie ist mit ihm die Leidende, Verfolgte, Gemarterte in dieser Welt, aber auch die Gerettete, Siegende, Unsterbliche.

2. Trotz dieser universalen, christologischen Stellung der Psalmen in der christlichen Kirche haben die eigentlichen messianischen Psalmen gleichwohl ihre bevorzugte, führende Stellung bewahrt. Sie hatten ja alle durch das geschichtliche Leben, Leiden und Sterben des Herrn, sowie durch die darauf folgende Verherrlichung und Gründung seines Reiches ihre Erfüllung gefunden. Nun ist

1. Näherhin: «Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis», *Enar. in Psalmos: vergl.* weiter unten.

2. Andere Beispiele sind Jo. 15, 25 = Ps. 35, 19; Mc. 12, 10 f. = Ps. 118, 22.

3. Vgl Act. 1, 20 = Ps. 109, 8.

4. Vgl. hierzu B. FISCHER, *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, Trier 1949; ders. *Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti, Liturgie und Mönchtum, Laacher Hefte*, Heft 4 (1949), 22-35; Heft 5 (1950), 64-79.

aber hier eine wichtige Unterscheidung einzuschalten, die von einem katholischen Gelehrten nicht unbeachtet übergangen werden kann, die Unterscheidung zwischen *direkt und indirekt messianischen Psalmen,* insofern nämlich der Wortlaut des Psalmes sich direkt und unmittelbar auf den Messias bezieht oder aber zunächst auf eine alttestamentliche Persönlichkeit als Vorbild des Messias. In diesem Sinn hat nicht nur die gesamte altchristliche Ueberlieferung, sondern auch die überaus grössere Mehrzahl aller katholischen Gelehrten Pss. 2. 16. 22. 45. 72 einmütig als direkt messianisch bezeichnet.[5] Indessen ist man heute auch im katholischen Lager dazu übergegangen, die Existenz direkt messianischer Psalmen überhaupt zu leugnen. So schreibt neuestens B. Bonkamp[6] über Ps. 110, der, wenn es überhaupt direkt messianische Psalmen gibt, sicherlich in dieser Gruppe die erste Stelle einnimmt: «Es fragt sich nur, ob der Wortlaut (dieses Psalmes) sofort auf den Messias geht, sodass wir ihn als direkt messianisch zu fassen haben, oder ob wir ihn zunächst auf einen vorexilischen, irdischen König beziehen dürfen, der bei dieser Annhame als ein Vorbild des Heilandes erscheinen würde... Ein Vorbild kann unter Umständen noch deutlicher auf die Zukunft hinweisen als ein gesprochenes Wort».[7] Bonkamp wählt dann auch die zweite Art und bezieht den Psalm auf den jungen König Josias. Auch Ps. 2, in dem die Verhältnisse ja vielfach ähnlich liegen wie in Ps. 110, geht nach ihm zunächst auf König Manasses und Ps. 72 auf König Ezechias. Damit ist aber jede Möglichkeit, einen direkt messianischen Psalm festzustellen, ausgeschlossen.[8] Auch N. Peters meint, dass bei unserem Ps. (110) zunächst «die Verbindungslinie zwischen der davidischen Gegenwart und der eschatologischen Zukunft herzustellen ist ... Zunächst wird der irdische König des alttestamentlichen Gottesreiches angeredet, Salomon (?). Auf diesen ist aber die Idee des messianischen Endkönigs übertragen. Als Jahwes Sohn und als sein Stellvertreter auf Erden soll er als höchster König und Priester des Volkes die ganze Erde beherrschen».[9] Aehnlich schreibt auch A. Schulz.[10] Leider bemüht sich keiner von

5. Die kirchliche Ueberlieferung ist hier so eindeutig wie möglich, wenngleich die Väter die theoretische Frage sich kaum gestellt haben und ihre Exegese wesentlich auf LXX und Vulg. beruht.

6. *Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext übersetzt,* Freiburg im Br. 1949.

7. S. 492.

8. Tatsächlich gibt es nach BONKAMP keinen einzigen direckt messianischen Psalm.

9. *Das Buch der Psalmen,* Paderborn, 1930, 282 f.

10. *Die Psalmen und die Cantica des Römischen Breviers,* Regensburg, 1939, 246.

diesen Autoren, den Nachweis für ihre Behauptungen zu bringen, d. h. die Parallelen zwischen dem betreffenden König und dem kommenden Messias und seinem Reiche im Einzelnen aufzuzeigen. Vorsichtiger ist S. Landersdorfer. Er begnügt sich zunächst damit, nach einer geschichtlichen Situation zu suchen, die den Psalm etwa veranlasst haben könnte, womit aber selbstverständlich noch kein typisch messianischer Psalm gegeben ist.[11] Auch die messianischen Verheissungen der Propheten sind ja nicht von ungefähr vom Himmel gefallen, sondern knüpfen immer an geschichtliche Ereignisse oder zeitbedingte Verhältnisse an. Aber hier wie dort rückt der Seher oftmals jäh von der Wirklichkeit ab und wird vom inspirierenden Geist unmittelbar in die messianischen Fernen getragen.

Um überhaupt einen Typus feststellen zu können, gehören nach kirchlicher Lehre bekanntlich drei Dinge dazu: *a)* eine geschichtliche Persönlichkeit oder ein geschichtliches Ereignis im Alten Testament; *b)* eine wirkliche innere Aehnlichkeit zwischen Typus und Antitypus und *c)* die göttliche Hinordnung des Typus auf etwas Kommendes, Höheres in der messianischen Heilsordnung des Neuen Bundes. Von diesen drei Voraussetzungen ist ohne Zweifel die zweite die wichtigste, die innere Aehnlichkeit. Diese gibt zunächst allerdings nur die Möglichkeit zu einer typischen Verwendung, die in Wirklichkeit erst durch die göttliche Hinordnung gegeben ist. Diese selbst ist aber wiederum nur dann möglich, wenn eine vorbildliche Aehnlichkeit zwischen Typus und Antitypus wirklich vorhanden ist. Es geht z. B. nicht an, irgend einen König Israels als Typus des Messias hinzustellen, einfach deshalb, weil er aus dem «davidischen Hause» stammt.[12] Selbstverständlich nehmen die Propheten wie die Psalmisten immer wieder Bezug auf das vorbildliche Königtum Davids, an dem auch die übrigen Könige teilnehmen, und knüpfen daran an. Aber damit haben wir in concreto noch keinen Typus im strengen Sinn ; sonst löst sich alles in vage Typologisierung auf, die theologisch keinen Wert hat.[13] Andererseits ist die Aehnlichkeit, die zwischen Typus und Antitypus besteht, auch nicht bloss zufällig, sondern von Gott gewollt und geschaffen, wie besonders Hebr. 7, 3 zeigt.[14] Sie wächst organisch[15] aus der ganzen Entwicklung vom

11. *Die Psalmen*, Regensburg, 1922, 293.

12. So schreibt z. B. Bonkamp zu Ps. 2 (S. 54) : «Wir dürfen hier ... an jeden beliebigen König der israelitischen Geschichte denken, ganz einerlei «ob es David ist oder ein Nachfolger des David». So ist es dann allerdings verständlich, wenn der Verfasser für Ps. 44 Achab mit Jezabel als Typus des Messias aufstellt.

13. Vgl. zum Ganzen. A. Miller, *Zur Typologie des A. T., BM,* 27 (1951), 12-19.

14. Diese Stelle zeigt, welche Bedeutung gerade dem Elemente der Aehnlich-

Alten zum Neuen Bund heraus und weist so schon in sich, wenn vorerst auch nur schattenhaft, auf die höhere Wirklichkeit hin.

3. Es ist nun nicht unsere Absicht, Zahl und Art der eigentlichen messianischen Psalmen festzustellen, sondern den Beweis zu erbringen, dass es wirklich direkt messianische Psalmen gibt. Als Beispiel nehmen wir Ps. 110. Um den richtigen Weg einzuschlagen, müssen wir vom Antitypus ausgehen, wie ihn die christliche Tradition in den wesentlichen Punkten einmütig festgestellt hat, um so dann im alttestamentlichen Vorbild die entsprechenden Parallelen aufzuzeigen ; denn nicht alle Elemente, die in ihm enthalten sind, müssen zugleich auch typisch sein.

a. David[16] hat eine ihm gewordene göttliche Offenbarung zu verkünden und beginnt darum sein Lied mit der prophetischen Formel : «ne'um Jahwe», Spruch Jahwes. Was dann folgt, sieht sich tatsächlich wie eine prophetische Vision an :[17] Jahwe auf dem Thron seiner Majestät und der König auf einem eigenen Thronsitz zu seiner Rechten : «*Sede a dextris meis*» (v. 1.a). Es wäre aber auch möglich, dass der König, von dem hier die Rede ist, auf dem gleichen Thron neben Jahwe Platz genommen hat. Das Sitzen zur Rechten bedeutet in der Schrift Zeichen hoher Ehrung.[18] In unserem Falle, d. h. in der typischen Erklärung, würde es sich um David oder Salomon oder Josias oder sonst einen israelitischen König handeln.

keit zukommt. Wo es objektiv eigentlich nicht existiert, wird es, allerdings mit Anlehnung an den vorhandenen Wortlaut, künstlich geschaffen.

15. Hierin unterscheidet sich die katholische Lehre wesentlich von protestantischen Anschauungen. Vg. Vgl. A. F. PUUKKO, *Die Umwandlung gewisser Ideen der alttestamentlichen Psalmen in der christlichen Exegese*, in *Werden und Wesen des A. T.*, Berlin, 1936 (herausgegeben von J. Hempel), 122-127.

16. Wir dürfen mit vollem Rechte «David» sagen. Vgl. dazu J. SCHILDENBERGER, *BM*, 20 (1938), 362. Den Beweis, dass David unseren Psalm nicht gedichtet haben konnte, hat bis heute noch niemand erbracht, besonders in Hinsicht auf Mt. 22, 41-46 ; Mc. 12, 35-37. Man vgl. zur Stelle (Mc. 12, 35-37). J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Auflage, Regensburg, 1950 : «Diese zu niedrige, irdisch-politische Messiasidee greift Jesus an, und zwar mit Berufung auf David selbst, der als vom Heiligen Geist inspirierter Verfasser des Ps. 110 etwas viel Grösseres über den Messias aussagt, wenn er ihn seinen "Herrn" nennt und ihn "zur Rechten Gottes" thronen lässt.» Dieses Zeugnis der Schrift für die davidische Herkunft unseres Psalmes sucht BONKAMP (S. 496) zu entkräftigen mit dem Hinweis auf Zacharias, der von den Juden nach Mt 23, 35 zwischen Tempel und Altar getötet wurde, und als dessen Vater Barachias genannt wird, während er in Wirklichkeit Jojada hiess. Allein, jedermann sieht sofort ein, dass diese beiden Fälle wesentlich verschieden sind. Wer der Vater dieses Zacharias war, ist für die Argumentation des Herrn völlig gleichgültig. Bei Mt bzw. Mc beruft sich der Heiland nicht auf ein Geschehnis, das übrigens durch den Namen keineswegs berührt wird, sondern auf eine Person, David, von der die ganze Argumentation abhängt.

17. Vgl. Is. 7, 14.

18. Vgl. 3 Kg. 2, 19.

Nun müsste aber zuerst der Nachweis erbracht werden, und zwar aus der Heiligen Schrift selbst, dass der König von Israel als Stellvertreter Jahwes zur Rechten Gottes sitzt. Dafür ist aber aus der Heiligen Schrift keine einzige Stelle beizubringen. Dass «Gott zur Rechten des Königs ist», seines Stellvertreters, als dessen Helfer und Beschützer, ist eine dem Alten Testamente geläufige Vorstellung, nicht aber umgekehrt, dass der König zur Rechten Gottes sitzt. Wohl heisst es Ps. 61, 8 vom König Israels : er soll thronen vor «Jahwes Angesicht». Hier liegt aber eine ganz andere Vorstellung zugrunde, die keineswegs die Vertrautheit und Gottesnähe unserer Stelle ausdrückt.[19] Der israelitische König hatte später im Tempelhof einen entsprechenden Ehrenplatz ; er heisst bezeichnender Weise «Standort», Stehplatz (vgl. 2 Chr. 34, 31 ; 4 Kg. 11, 14). So steht auch Elias, 3 Kg. 17, 1, vor Jahwes Angesicht und ebenso die Seraphim in Is. 6, 2 : lauter Ausdrücke, die deutlich ein untergeordnetes Dienstverhältnis zu Jahwe besagen. Aber von keinem Sterblichen hat es je in der Schrift geheissen, dass er zur Rechten Jahwes sitze, als allein nur vom Messias. Damit wird einer typischen Deutung dieser Stelle der Boden entzogen.

b. «*Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*» (v. 4*b*). Noch viel ungünstiger gestaltet sich die typische Deutung unseres Verses. Dass in alter Zeit Patriarchen, Könige und Fürsten priesterliche Rechte besassen und auch ausübten, ist Tatsache. Ebenso richtig ist es, dass besonders David und auch Salomon noch in bescheidenem Masse bei ausserordentlichen Anlässen priesterliche Funktionen ausübten. Aber weder David noch Salomon kamen gesetzlich wirklich priesterliche Rechte zu.[20] Nach Gründung des aaronitischen Priestertums und der Durchführung der Zentralisation des Kultes hatten diese patriarchalischen Vorrechte und Gebräuche langsam zu verschwinden. In der Tat schon nach Salomon hören wir wenig mehr von Ausübung priesterlicher Funktionen durch Könige, und zur Zeit eines Josias war vollends die Wandlung vollzogen. Unzweideutig wird diese Tatsache bezeugt durch 2 Chr. 26, 16-23. Dieser Bericht ist keineswegs eine «erbauliche Geschichte», herausgesponnen aus 4 Kg. 15, 5, sondern eine notwendige Ergänzung zum Text im Königsbuch. Die Handlungs-

19. Eine Parallele hätten wir zu unserem Texte in ägyptischen Darstellungen, wo der Pharao zwischen Gottheiten thront. Aber nach ägyptischer Auffassung war eben der Pharao selber göttlicher Abstammung.

20. Speziell in unserem Fall wäre es kaum denkbar, dass ein inspirierter Autor gegen eine bestehende göttliche Ordnung einen König in so feierlicher Weise Priester nach der Ordnung des Melchisedech genannt hätte.

weise des Königs wird in unserem Text ausdrücklich als ein kultischer Uebergriff des Königs in die ausschliesslichen Rechte der Priester hingestellt und gebrandmarkt. Infolgedessen kam ja auch das göttliche Strafgericht über ihn. «Er (der König) beeilte sich, hinauszukommen aus dem Tempel, denn der Herr hatte ihn "geschlagen" bis zum Tage seines Todes» (2 Chr. 26, 20f.). Ozias hatte also die Schranken, die dem israelitischen König gesetzt waren, überschritten und musste seine Anmassung mit dem Aussatz büssen. Mit Recht bemerkt daher F. Nötscher[21] zu Ps. 110, 4*b*: «Als Priester und dazu noch in Ewigkeit hätte man sie (die Könige) nicht bezeichnet», zum allerwenigsten nicht ein Kind von 8 Jahren (Josias).

Mit dem Zusatz «nach der Ordnung des Melchisedech» wissen die Verteidiger der typischen Deutung unseres Liedes kaum etwas anzufangen.[22] Warum nennt der Sänger seinen Helden nicht einfach Priester, d. h. nach der Ordnung Aarons, wie es doch nahelag? Die Antwort ist an sich nicht schwierig und wird im übrigen durch Hebräer Kap. 7f. bestätigt. Der Sänger sah in keinem der israelitischen Könige das Vorbild, das ihm vor Augen schwebte. Darum geht er zurück in die Tage der Vorzeit, der Urväter seines Volkes. Da findet er ein Vorbild in der geheimnisvollen und erhabenen Gestalt des Priesterkönigs von Salem (Gen. 14, 18ff.). Dieser war unmittelbar von Gott zum Priestertum des Allerhöchsten berufen worden, nicht durch mosaische Institution. Hier haben wir eine wirkliche Parallele.

In diesem Zusammenhang erhält dann auch das «in aeternum» seine Bedeutung. Gewiss kann das Wort 'olam auch langdauernde Regierung bedeuten oder Amtsverwaltung. So wird auch Ex. 29, 9; 40, 15; Nm. 25, 12 Nachkommen aus dem Stamme Levi ein ewiges Priestertum versprochen, aber nur im Hinblick auf ihr priesterliches Geschlecht, nicht in Bezug auf die Person als solche. In unserem Text aber wird dem König in Person ein ewiges Priestertum verheissen, das auf keinen andern übergeht und der keinen Nachfolger kennt. So lautet denn auch die Deutung im Hebräerbrief, 7, 11-28.

c. «*Tecum principium ... ante luciferum genui te*» (v. 3). Wir nehmen dieses zweite Wesenselement an dritter Stelle, weil bekanntlich der Text sehr umstritten ist. Aber abgesehen von LXX und Vulg., deren Sinn ziemlich eindeutig ist, insofern der ganze

21. *Die Psalmen*, Würzburg, 1947, 228.
22. BONKAMP (S. 494) bemüht sich auch nicht mit einer Silbe, den Text zu erklären.

Vers 3 im Zusammenhang mit den übrigen Teilen des Psalmes unmittelbar auf den Messias bezogen wird, spricht auch der hebräische Text, der sicher ursprünglicher ist, keineswegs gegen eine solche Deutung. Ob man mit Schildenberger übersetzt : «Dein Volk ist ganz Bereitwilligkeit an deinem Heertag im heiligen Schmuck. Aus dem Schoss der Morgenröte wird dir der Tau der Jugend»,[23] oder mit Vaccari : «Ab utero quaerit te (nempe populus tuus) ; ros est nativitas tua»,[24] oder schliesslich mit der Piana : «Ante luciferum tamquam rorem genui te» (3*b*), so sind alle diese Uebersetzungen der direkt messianischen Deutung keineswegs entgegen. Die göttliche Natur unseres Helden ist in dem Bilde des Taues enthalten, mit dem seine Jugend bzw. seine Geburt verglichen wird. Im Bild des Taues sind nach Mich. 5, 7 zwei Momente enthalten, die hier zur Erklärung dienen : seine wohltuende, erfrischende Wirkung, und sein Ausgang vom Himmel, unmittelbar von Gott geschaffen, ohne menschliches Zutun. Was also in LXX und Vulg. klar und deutlich ausgesprochen wird, ist im Hebr. in verhüllter, bildlicher Form enthalten. Auch Landesdorfer bemerkt zu dieser Stelle : «... der vorliegende Wortlaut, man mag nun die korrumpierte Stelle deuten wie man will, passt im strengen Sinn nur auf den Messias».[25]

d. Die übrigen Elemente, welche für die typische Deutung unseres Psalmes etwa noch in Frage kommen könnten, sind untergeordneter Bedeutung. Es sind dies der Herrschaftsbereich und die Ueberwindung aller Feinde. Für sich allein genommen könnten diese mit etwas Phantasie auch auf irgend einen andern israelitischen König übertragen werden. In unserem Falle (Ps. 110) ist das aber schon deshalb nicht möglich, weil naturgemäss die Wesenselemente die sekundären nach sich ziehen. Ausserdem würde es sich ja dann schon im Litteralsinn um zwei Persönlichkeiten handeln, den Messias und den betreffenden König. Damit würde die logische Einheit des Textes offenbar zerstört, und ein entsprechender Subjektwechsel müsste dann auch irgendwie erkennbar sein. Ausserdem ist zu beachten, dass die betreffende politische Situation, d. h. was von der Regierung und Herrlichkeit des betreffenden Königs vorbildlich ausgesagt wird, nicht nur für sich allein bewertet werden darf, sondern im Hinblick auf den Antitypus. Wie könnte aber dann z. B.

23. *BM*, 20 (1938), 364.

24. *De libris didacticis*, 1935, 110.

25. *Die Psalmen*, S. 293. Zum Text wäre hier natürlich auch Ps. 2, 7 zu vergleichen «filius meus es tu ; ego hodie genui te». Dass auch an dieser Stelle die Rede vom Ausgang des Messias von Gott und zwar natura non adoptione ist, kann wohl kaum bezweifelt werden. Vgl. darüber ausführlich *Verbum Domini*, 15 (1935), 48-55 ; 77-86 ; ebenso VACCARI, l. c., S. 107 f.

ein Josias,[26] dessen politische Tätigkeit sich kaum über die Grenzen des davidischen Reiches hinaus erstreckte, und dessen Ende so kläglich wie nur etwas war (vgl. 4 Kg. 23, 28-30), als Typus des Messias gelten? Von diesem wird ausgesagt, dass Jahwe ihm alle Feinde zu Füssen legen werde ; dass er an seiner Seite voll Hoheit Gericht unter den Völkern der ganzen Erde halten und ihren Königen das Haupt zerschmettern werde.

Was schliesslich noch den letzten Vers angeht, der bekanntlich ebenfalls sehr umstritten ist, so liest Schildenberger[27] anstatt der üblichen Uebersetzung : «Aus dem Bache trinkt er am Wege ; darum hebt er hoch das Haupt.» : «Als Erbverleiher in deinem Geschlecht wird er dich einsetzen ; darum erhebe das Haupt». Der abrupte Subjekwechsel zwischen 5f.-7, die Anrede an den Messias in dritter Person, einzig nur an dieser Stelle, und der immer schwierig zu erklärende traditionelle Text machen diese Lesung, die schon Herkenne[28] vorgeschlagen hat, sehr plausibel. Der König des Liedes ist der sichtbare Vertreter Jahwes. So wird er jetzt wie einst Josue und der Hohepriester Eleazar[29] nach Eroberung des Landes Kanaan an seine Getreuen die Erbstücke verteilen dürfen. Während seine Feinde unter seine Füsse gebeugt sind, ist er gesetzt als Erbverteiler des Besitztums Jahwes ; d. h. er ist im Vollbesitz seiner Macht, darum darf er jetzt das Haupt erheben als Sieger und Priesterkönig auf ewig. Auch hierin würde sich unter den israelitischen Königen kaum ein Vorbild finden.

Wir haben bisher nur den Litteralsinn unseres Psalmes betrachtet. Die Erfüllung der Verbalprophetie — denn um eine solche handelt es sich in Wirklichkeit — im Einzelnen, gehört nicht in den Bereich dieser Arbeit. Einen wirklichen Typus aufzufinden, ginge nur, wenn man die im Psalme vorkommenden biblischen Begriffe und Vorstellungen völlig aushöhlt und entwertet, oder aber vorbehaltlos Vorstellungen und Gebräuche von auswärts auf Israel überträgt.[30] Gewiss hat der Messias seine Vorbilder unter den israelitischen Königen, Propheten und Helden gehabt, wie wir schon oben gesehen haben. Aber auf der Höhe, auf der ihn der Dichter in unserem Liede schaut, hat er keines.

26. So BONKAMP, 494 f.
27. *BM*, 20 (1938), 364, 374.
28. *Das Buch der Psalmen*, Bonn, 1936, 366 f.
29. Jos., 14, 1.
30. Auch die Verteidiger der typischen Erklärung wissen in Wirklichkeit keines zu finden, sonst wäre das viele Rätselraten nicht denkbar : David, Salomon, Josias, Jonathan, Simon u. a. Ist zudem David der Dichter des Psalmes, dann ist ein Vorbild logisch überhaupt ausgeschlossen.

ANDRÉ ROBERT, P. S. S.

L'EXÉGÈSE DES PSAUMES SELON LES MÉTHODES DE LA «FORMGESCHICHTESCHULE»

EXPOSÉ ET CRITIQUE

On sait que vers la fin du XIXe siècle, par le fait des apports de l'archéologie, l'ensemble des problèmes exégétiques a commencé à changer de face. Sans doute, les spécialistes les plus nombreux et les plus qualifiés n'ont pas renié l'ensemble des conclusions ni les méthodes de Wellhausen, mais leur attention s'est portée vers d'autres horizons, et les conclusions de leurs recherches ont eu pour effet d'assouplir et d'atténuer considérablement les affirmations de l'ancienne école critique. En ce qui est du Psautier, ce serait trop dire qu'il a été traité par les méthodes nouvelles : il en a été le terrain d'élection, et le changement de perspective qui en est résulté a été complet. C'est en effet dans ce domaine que H. Gunkel, chef de la nouvelle école, a proposé les résultats les plus poussés et les plus saisissants de son exégèse. On les trouvera dans ses *Ausgewählte Psalmen* (Göttingen, 1903, 4e éd., 1917), dans l'article *Psalmen* (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2e éd., 1930, par H. Gunkel et L. Zscharnack, col. 1609-1627), surtout dans son commentaire des Psaumes (*Die Psalmen,* Göttingen, 1926) et l'*Einleitung in die Psalmen,* œuvre posthume publié par J. Begrich (Göttingen, 1933).

I. — La méthode et ses résultats

Comme son nom l'indique, l'École de l'histoire des formes (Formgeschichteschule) se propose d'identifier les genres littéraires primitifs de nos pièces bibliques ou des petites unités qui les composent, de repérer les causes, surtout sociales, qui en ont provoqué la naissance, et enfin de les suivre dans leur évolution jusqu'au moment où ils prennent dans l'Écriture leur place et leur physionomie définitive. Voici comment Gunkel applique aux Psaumes cette méthode.

Les poèmes du Psautier étant courts et dépourvus de contexte, notre premier soin doit être de faire entrer en ligne de compte les pièces similaires que nous trouvons, soit dans le reste de l'Ancien Testament, soit dans les Apocryphes, soit surtout dans l'antiquité non-israélite, à savoir l'Egypte et la Chaldée. Gunkel ne craint pas de dire que la découverte de ces vieux poèmes, surtout suméro-babyloniens, a été, au point de vue de l'étude des Psaumes, l'évènement le plus important qui se soit produit depuis des siècles (*Die Rel. in Gesch. u. Gegenw.*, IV, col. 1610). Le problème étant ainsi élargi, nous nous trouvons en face de matériaux nombreux et divers par l'âge et la provenance. Ils représentent un grand art religieux qui fleurit depuis le 3e millénaire, et ne se termine qu'avec les poésies de la Synagogue et de l'Église chrétienne des premiers siècles. Si l'on veut mettre de l'ordre dans cet ensemble, on est amené à distinguer deux groupes, selon qu'ils sont liés ou non au service divin. Gunkel pose en principe, au nom de l'histoire des Religions, que la piété cultuelle, collective, a toujours précédé la piété spirituelle, personnelle. Les poèmes cultuels sont donc les plus nombreux et c'est eux qui doivent surtout attirer l'attention.

Dès ses origines, le culte israélite nous apparait pourvu de tout un héritage qui remonte au plus lointain passé sémitique ou simplement oriental. Il possède une grande variété de cérémonies et de rites, accompagnés de formules magiques et prophétiques. Nous savons l'importance que tenaient ces pratiques dans les religions assyro-babylonienne et égyptienne. On peut croire que les formules en question, répétées en chœur par l'assemblée qui les rythmait, sont devenues automatiquement poétiques, et ont fourni le modèle d'un chant cultuel. Ainsi, derrière chacun de nos psaumes cultuels, il y a une situation liturgique concrète, qui forme son vrai contexte historique, social, et qu'il est facile de restituer : c'est son *Sitz im Leben*. On aura compris le genre de ces psaumes quand on aura pour chacun, découvert le *Sitz im Leben,* c'est-à-dire qu'on l'aura mis en relation avec la circonstance liturgique (fêtes, évolutions et gestes rituels) pour laquelle il a été fait, et qui par conséquent en a déterminé l'inspiration, le style, le contenu.

Partant de là, Gunkel distingue les espèces suivantes: 1° L'hymne (v. g. Ps. 19, 2-7 ; 29). Elle était exécutée aux jours de fête, pendant le service solennel. Les éléments que la composent se retrouvent dans les parallèles égyptiens, surtout babyloniens. 2° La lamentation collective trouve sa place dans les circonstances tristes. Les lamentations du peuple (v. g. Ps. 44 ; 60, 3-7 ; 74 ; 79 ; 80) comprennent deux genres subordonnés, selon que les assistants avouent

leurs péchés, demandent pardon (Psaumes de pénitence), ou que sûrs de leur innocence, ils cherchent à en persuader Dieu (confessions négatives, v. g. 44). Ces prières se terminent par des formules qui subitement annoncent le pardon : en effet, à ce moment de l'action liturgique, un des prêtres du sanctuaire faisait entendre au nom de Dieu une réponse favorable. 3.° Les Psaumes royaux forment un groupement restreint, mais de grande importance. Ce sont 2 ; 18 ; 20 ; 21 ; 45 ; 72 ; 101 ; 110 ; 132 ; 144, 1-11 ; cf. 89, 47-52. Ils ne peuvent se comprendre que d'un roi israélite de l'époque préexilienne. Ils se chantaient au sanctuaire lors de l'avènement du monarque, ou au jour anniversaire, ou bien encore quand il célèbrait son mariage, quand il partait pour la guerre ou en revenait, quand il se lamentait lui aussi dans ses épreuves. Ces diverses circonstances donnaient lieu à des vœux, des développements emphatiques selon les règles du «style de cour», et aussi à des oracles cultuels. 4° Les poèmes cultuels individuels sont d'abord des Psaumes d'action de grâces. Un homme vient d'échapper à un grand péril : prenant part au repas sacré, il se tourne vers les assistants, il les invite à s'associer à ses remerciements. C'est le thème des Ps. 18 ; 30 ; 32 ; 34 ; 40, 2-12... ; Is., 38, 10-20 ; Job, 33, 26-28, etc. 5° La lamentation individuelle est représentée par des Psaumes très nombreux, par ex. 3 ; 5 ; 6 ; 7 ; 13 ; 17 ; 22 ; 25 ... 140-143. Le sujet explique qu'il est en proie à une maladie dangereuse, et il se plaint de ses ennemis qui le poursuivent. Comme pour la lamentation du peuple, le genre se subdivise en deux groupes : celui des Psaumes de pénitence et celui des Psaumes d'innocence, auxquels il faut joindre les Psaumes de vengeance, qui profèrent des malédictions contre les ennemis. Ici encore, la certitude de salut se fait jour, en conclusion (v. g. 22). Toutes ces pièces sont cultuelles. On croyait en effet, dans l'ancien Israël, que la maladie, surtout périlleuse, était envoyée par Dieu à titre de châtiment. Le malade vient donc au sanctuaire se soumettre à des rites de purification (cf. Ps. 51, 9). Ces rites avaient pris un grand développement dans la liturgie babylonienne, et les Psaumes de plainte individuelle y étaient fort nombreux. 6° Il faut enfin mentionner des genres moins importants. Tels sont les chants de pèlerinage (82 ; 122) ; les actions de grâce d'Israël (67 ; 124 ; 129) ; les «légendes», qui racontent les gestes de Yahweh dans le passé (78 ; 105 ; 106) ; la «torah de l'entrée», récitée par le prêtre de service quand un laïc se présente au sanctuaire (15 ; 24, 3-6 ; Is., 33, 14-16).

Ainsi, la poésie religieuse cultuelle d'Israël est extrêmement variée. Nous ne pouvons douter qu'elle ne soit sortie des milieux attachés aux sanctuaires. Prêtres et chantres l'apprenaient dès l'en-

fance, et savaient comment l'exécuter dans le cours des cérémonies. Le genre est donc aussi ancien que le culte lui-même, autant dire que la nation ; avec le temps il se modifiera, et l'influence la plus notable qui s'exercera sur lui viendra du prophétisme, surtout aux VIIIe et VIIe siècles. Sans doute les prophètes doivent beaucoup à la lyrique cultuelle, mais à leur tour, ils l'influencent d'une manière incomparablement plus profonde. C'est par eux que l'eschatologie s'introduit dans un certain nombre d'hymnes (v. g. 68 ; 98 ; 149 ; surtout 46 ; 48, 76). On retrouve la même inspiration dans les chants de l'avènement de Yahweh, qui étaient exécutés au nouvel an, à l'imitation de ce qui se passait en l'honneur des souverains de Babylone et d'Israël (47 ; 93 ; 96 ; 10 ss. ; 97 ; 99). De là aussi de nouvelles formes liturgiques (75 ; 85 ; 126 ; Ps. Sal. 11 ...).

L'influence prophétique a donc modifié les anciens poèmes, qui tous étaient cultuels. Mais de plus elle a créé un genre nouveau, celui des Psaumes que Gunkel et autres auteurs protestants appellent spirituels. Ces pièces n'ont aucun lien avec le culte, et ne traduisent que la religion du cœur. Il leur arrive de prendre, vis-à-vis du sacrifice et en général des rites, une attitude détachée, sinon hostile (v. g. 50). Comme plusieurs Psaumes de ce genre renferment une prière pour le roi (28, 8 ; 61, 7-8 ; 63, 12 ; 84, 10 ; I Sam., 20, 10), il faut conclure qu'ils existaient dès le temps de la monarchie pré-exilienne. Il importe de noter que la poésie dite spirituelle, tout en restant étrangère au culte, procède souvent de Psaumes cultuels primitifs, et en garde certaines expressions (51, 9). Ainsi le thème de la maladie physique fera place à celui de la souffrance en général.

Dans les derniers temps de l'ère juive, les genres deviennent plus complexes (136), la part de l'oracle plus manifeste (60 ; 95), et les caractéristiques des formes primitives s'entremêlent (44 ; 66 ; 103). Surtout, la lyrique devient une méditation pieuse dominée par la religion de la Loi (1 ; 19), et par les préoccupations sapientielles (37 ; 73). Enfin, le genre lyrique s'éteint progressivement. Il cesse d'exister dans les premières années du Christianisme.

Telle est la théorie de Gunkel. Elle se présente à l'exégète, non pas seulement comme une synthèse, mais comme une méthode qui forme le présupposé nécessaire dont il doit se pénétrer en abordant l'étude d'un Psaume quelconque. On se demandera quel est le genre de ce Psaume et la position qu'il occupe vis-à-vis des pièces parallèles bibliques ou surtout extra bibliques : de là on déduira l'idée générale et le sens des détails. La structure de la pièce, l'organisation strophique si elle existe, dépendront aussi des «motifs», c'est à dire des éléments premiers caractéristiques du genre. Enfin, il

n'est pas jusqu'à la critique textuelle qui ne doive s'en trouver influencée (*Die Psalmen*, p. x).

La théorie de Gunkel a prévalu d'emblée chez presque tous les contemporains non-catholiques. Elle a même été poussée aux extrêmes limites par S. Mowinckel (*Psalmenstudien*, I-VI, Kristiania, 1921-1924). Mowinckel n'admet pas que les prophètes des VIII-VIIe siècles aient eu une influence quelconque sur la psalmique. Sauf cas très exceptionnels, les pièces actuelles du Psautier sont ces mêmes compositions liturgiques que les chantres du Temple (non les prêtres) avaient rédigées pour conserver les très anciennes traditions dont ils avaient le dépôt. — Ces vieux poèmes répondent surtout à deux sortes d'actes liturgiques. Le plus notable est la fête de l'intronisation de Yahweh, qui se déroulait en Israël exactement comme à Babylone, avec rappel des mythes traditionnels, procession, jugement, délivrance. L'eschatologie trouve là son origine, sans attendre le prophétisme de VIIIe siècle. Un autre acte liturgique moins solennel, mais plus mêlé à la vie courante, est celui dans lequel un malade vient solliciter, non pas directement sa guérison, mais la disparition de ses ennemis. Ces derniers, les פעלי און sont des magiciens, qui par leurs incantations, causent les maladies et tous genres d'épreuves. Les Psaumes de lamentation individuelle que récite «l'affligé» ענו sont des prières composées une fois pour toutes en vue de cette situation. Tandis que le malade les récite, on accomplit les rites d'expiation et de purification. — Enfin, Mowinckel est d'accord avec Gunkel sur l'existence d'oracles divins prononcés dans le cours de l'action liturgique. Mais au lieu de les attribuer à un prêtre, il les met dans la bouche d'un prophète cultuel. Primitivement, ces derniers n'étaient pas plus policés que ceux dont parlent I Sam., 10, 5 ss. ; I Reg., 18 ss. ; 2 Reg., 3, 15 ; ils composaient, en rapport avec les circonstances, des Psaumes oraculaires. Après l'exil, ils se sont confondus avec les chantres lévitiques.

Les idées de Mowinckel ont eu une extraordinaire diffusion, encore favorisée par les découvertes de Ras Shamra. Même si l'on n'admet pas le caractère cultuel et primitif de nos Psaumes actuels, on en croit reconnaître un plus grand nombre que ne faisait Gunkel. On accueille volontiers l'idée d'une fête israélite du premier de l'an, conçue comme intronisation de Yahweh ; on se montre également favorable à l'hypothèse des magiciens et à celle des prophètes cultuels. Sur le fond même du débat, c'est à dire sur le fait d'une transformation de la psalmique sous l'influence des prophètes des VIIIe-VIIe siècles, Gunkel a maintenu énergiquement ses positions. — Les vues particulières de A. Weiser méritent d'être notées

(*Die Psalmen,* Göttingen, 1950). Cet auteur reproche à Gunkel d'avoir donné trop d'attention à la forme extérieure des Psaumes et à leurs rapports avec les productions similaires de l'Ancien Orient. Le comparatisme est nécessaire, mais il ne peut que faire ressortir les caractères spécifiques de la tradition d'Israël. D'accord avec Mowinckel, Weiser pose en axiome que le culte est la terre nourricière qui a donné naissance à tous les genres psalmiques ; mais ils s'expliqueraient par une fête de l'alliance, qu'on suppose avoir existé comme une institution permanente depuis les temps anciens, et au cours de laquelle, selon les prescriptions d'un rituel circonstancié, un drame cultuel aurait actualisé les grands faits de l'histoire du salut.

Telles sont dans l'ensemble les positions de la Formgeschichteschule en face du problème des Psaumes. L'auteur de ces lignes s'excuse presque de s'être attardé à les rappeler, puisque les principes en ont été posés il y a déjà cinquante ans, et qu'elles sont bien connues des spécialistes. Mais nos manuels continuent de les ignorer, et plus d'un commentateur catholique accorde à cette méthode et à ses conclusions un crédit exagéré. Il n'était donc pas inutile d'en présenter la synthèse pour en mieux saisir ensuite les déficiences et les erreurs.

II. — Critique

I. *Les exigences d'une méthode comparative bien comprise.* — Gunkel et son École ont rendu un service inappréciable à l'exégèse en posant la question des genres littéraires, à peine soupçonnée avant eux. Il est parfaitement exact que les Psaumes sont le reflet d'une psychologie et d'un milieu, qu'ils s'insèrent dans une tradition et trahissent des influences locales ou étrangères. La méthode comparative s'impose donc à tout exégète sérieux. Mais pour être complète et satisfaisante, la comparaison doit se faire tout à la fois dans un sens qu'on peut appeler horizontal et vertical. Le point de vue horizontal est celui qui prend en considération la littérature extra biblique, avec la préoccupation de situer notre Psautier entre l'Assyro-Babylonie et l'Egypte, ou principalement dans le milieu cananéen, si l'on accorde une importance majeure à l'influence de Ras Shamra. Le point de vue vertical est celui de la tradition mosaïque se développant organiquement et produisant une lyrique religieuse comme un fruit parmi les autres, à savoir la législation, l'histoire, la prophétie, la littérature de sagesse. Il est clair que ce second

point de vue ne peut être indépendant du premier : rappelons-nous les conditions géographiques de la Palestine et les principales étapes de son histoire. De plus, il est certain que l'influence orientale s'est exercée sur la littérature biblique, surtout dans le domaine de la législation et des écrits de sagesse. Il n'en est pas moins vrai que la poussée verticale existe, avec une telle force et une telle indépendance qu'elle constitue tout le mystère de la Religion vécue et de la littérature d'Israël. Quels que soient leur genre et leur époque, les écrits bibliques sont l'expression d'une tradition qui garde jalousement sa ligne, alors même qu'elle s'adapte hardiment aux contingences du présent et qu'elle est tendue puissamment vers l'avenir. Cette attitude s'explique par les souvenirs du Sinaï, et par le sentiment vif d'une transcendance religieuse qui met la Religion révélée en dehors et au dessus de toutes les autres. Cette conviction n'empêchera jamais les écrivains sacrés de subir inconsciemment une multitude d'influences étrangères, ni même de regarder très délibérément par dessus les frontières de leur pays pour s'approprier les formes ou suivre les modèles devenus classiques dans des littératures millénaires. Mais ils assimileront ces emprunts, les incorporeront à la tradition propre d'Israël, comme le fait un organisme vivant, qui se développe selon sa loi, alors même qu'il se nourrit d'apports extérieurs.

L'École des formes s'est-elle mise franchement en face de cette situation ? A l'exception de Weiser, qui en tire parti à sa manière, elle ne semble même pas l'avoir soupçonnée. Sans doute il faut rendre à Gunkel cette justice que dans l'interprétation des Psaumes, il fait une grande part à l'influence des prophètes et reconnaît celle des sapientiaux, mais son centre d'intérêt n'est pas l'étude des textes pris en eux-mêmes, ni leur contenu doctrinel, ni leur place dans le développement théologique. A fortiori Staerk, Gressmann, Schmidt, surtout Mowinckel, pour lesquels la philologie ne compte pas. La grande différence entre Gunkel et Mowinckel est que, d'après le premier, la prédication prophétique des VIIIe et VIIe siècles a orienté dans une direction toute nouvelle l'ancienne psalmique, affirmation qui est contredite par le second. Il semblait tout indiqué que l'attaque comme la défense allassent chercher leurs justifications respectives dans une confrontation méticuleuse des deux courants en question : c'est ce qui n'a pas été fait. Il y a donc, chez les exégètes de l'École des formes, une carence bien caractérisée de critique spécifiquement biblique. On a l'impression d'un nouveau concordisme, celui-là archéologique.

Quelles sont les raisons de cette attitude ? D'abord on estime

sans doute que l'étude des textes en eux-mêmes et leur classement chronologique a été pendant des années l'objectif de Wellhausen et de son École. Maintenant que la veine est épuisée, il faut se tourner vers d'autres horizons. Ceux qui raisonnent ainsi oublient que la critique du XIXe siècle, tout au moins en Allemagne, n'a guère eu comme objectif que les questions d'intégrité et d'authenticité des textes, et qu'elle n'a eu le sens, ni de la tradition qui les avait produits, ni de leur profondeur doctrinale. A ces deux points de vue, essentiels l'un comme l'autre, le travail reste à faire. — Mais surtout, demeurant en cela fidèles aux principes de Wellhausen, les exégètes de la nouvelle École estiment que la présentation biblique du Yahvisme primitif a été déformée par les rédacteurs, principalement par ceux qui écrivaient sous l'influence des conceptions deutéronomique et sacerdotale. Il faut, donc, reconstruire sans préjugé l'histoire religieuse de l'exode, des Juges et de la monarchie, à la lumière des principes scientifiques qui règlent l'étude des religions en général. C'est à ce titre que la Formgeschichteschule s'attache à retrouver les traditions et à reconstituer la vie du peuple d'Israël, au stade prélittéraire : sur cet état primitif des croyances et des pratiques, les formes psalmiques apportent leur précieux témoignage, dès lors qu'on les met en liaison avec le culte, et qu'on les rapproche des formes similaires de l'Ancien Orient.

Evidemment personne ne niera le fait d'une évolution religeuse en Israël : la formule première de Moïse a subi certaines modifications, par suite du sédentarisme, du contact avec les Cananéens, de l'organisation monarchique, et simplement par la prise de conscience progressive des richesses du germe primitif. Mais c'est autre chose que de prétendre reconstituer l'évolution des croyances et des rites d'Israël d'après un schème préconçu, en fonction des idées de l'ancienne École anthropologique (cf. H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des Religions,* t. I, Paris, 1929, 3e éd., § 173-189, 220-231, et t. II, § 413-435). Nous sommes ici sur le terrain, non plus de l'exégèse, mais de la philosophie, et en contradiction évidente, non seulement avec les convictions des rédacteurs yahviste et élohiste, mais avec le témoignage de leurs sources. Elles s'accordent en effet à nous représenter la religion de Moïse comme absolument intransigeante vis-à-vis des dieux étrangers, et préoccupée de mettre la morale au premier plan (cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament,* t. I, Berlin, 1950, 4e éd., p. 105-106). Elle occupe donc dès lors une place unique parmi les religions de l'Ancien Orient.

II. *Les Psaumes bibliques et les pièces analogues d'Egypte et d'Assyro-Babylonie.* — Le culte égyptien connaît les hymnes. Ce sont des formulaires passe-partout, dans lesquels on insérait le nom et les attributs des dieux locaux. Avec une grande abondance d'adjectifs, de participes et de propositions relatives, on énumérait les titres, qualités et hauts faits du dieu. Le genre est froid et protocolaire, et sa ressemblance avec les hymnes bibliques n'est pas saisissante. Un seul cas fait exception : c'est celui du Psaume 104, qui s'inspire visiblement de la grande hymne au soleil d'Echnaton. Mais l'auteur biblique, tout en suivant son modèle égyptien, ne cesse de se référer à Gen. 1, et si exactement qu'il reproduit l'illogisme apparent du v. 14, et plusieurs expressions de ce même chapître. Le Psaume semble ainsi se présenter comme la réponse intentionelle d'un lettré d'Israël à la prétention monothéiste de la pièce égyptienne. Le monothéisme révélé s'affirme comme le seul valable, en s'appropriant la magnificence de l'hymne rivale.

Un autre genre mérite d'attirer l'attention : il fait partie de ce qu'on a appelé la littérature des pauvres. Il appartient à la période du Nouvel Empire, antérieurement à 1100. Les textes en question sont inscrits sur des tablettes votives, qu'on a trouvées dans une nécropole de Thèbes : elles contiennent les supplications et promesses d'actions de grâces de pauvres gens, à l'occasion d'une épreuve qui les accable, de l'oppression qui pèse sur eux, surtout de la maladie. Elles mettent de côté la théologie et les formules officielles ; elles sont facilement empreintes d'un sentiment d'humilité qui va jusqu'à l'aveu des péchés. La ressemblance avec les lamentations individuelles de la Bible est évidente (cf. A. Barucq, *Péché et innocence dans les Psaumes bibliques et les textes religieux du Nouvel Empire,* dans Études de critique et d'histoire religieuses, Lyon, 1948, p. 111-137). Mais comme l'attitude des supliants en question tranche sur celle des autres textes religieux égyptiens, on a été plutôt porté jusqu'à présent à y voir le résultat d'une influence sémitique. Peut-être ce jugement sera-t-il un jour révisé (E. Drioton, *Le monothéisme de l'ancienne Egypte,* dans Cahiers d'Histoire égyptienne, 1949, p. 149-168 ; *La dévotion privée à l'époque pharaonique,* ibid., p. 295-305 ; *Scarabées à maximes,* dans Annals of the Faculty of Arts Ibrahim Pasha University, vol. 1, 1951, p. 55-71) ; il resterait alors à prouver le fait d'une influence égyptienne sur le Psautier. Dans l'affirmative, on pourra supposer que les écrivains sacrés ont trouvé dans la «littérature des pauvres» le modèle d'un genre et même la suggestion d'une attitude psychologique, mais il faudra

réserver l'originalité et la supériorité de la morale biblique, liée aux principes et aux thèmes essentiels du Yahvisme.

Passons maintenant à la littérature accadienne. La question des ressemblances qu'elle présente avec le Psautier demande à être prise au sérieux, pour une double raison. D'abord, la lyrique religieuse des vallées du Tigre et de l'Euphrate est très développée et très mêlée au culte, tout au moins dans ses deux manifestations principales, l'hymne et la lamentation. L'hymne énumère emphatiquement les attributs et les titres des dieux : on l'exécute pendant les sacrifices et au cours des processions. Les lamentations, qui sont récitées au sanctuaire, ont pour but d'écarter l'action des puissances mauvaises, qui causent la maladie et les autres maux. Elles comportent la louange de la divinité, en forme hymnique ou litanique, la confession des péchés, les souhaits et les promesses. L'obsession du péché est si forte que le pénitent va jusqu'à avouer les fautes qu'il ne connaît pas, et pour en conjurer les effets, à invoquer le dieu qu'il ne connaît pas. Il y a aussi les consultations et les oracles. Ces pièces sont rattachées à tel rite déterminé, dont elles constituent ce que nous appellerions la forme. Ce sont souvent d'anciennes compositions sumériennes, qui ont traversé les millénaires en restant essentiellement immuables. Sans doute il ne faut pas exagérer leur ressemblance avec les Psaumes d'Israël, comme le fait F. Stummer (*Sumerisch-Akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlischer Psalmen,* Paderborn, 1922 ; cf. H. Gunkel, *Einleitung,* p. 26), il n'en est pas moins vrai qu'entre les deux lyriques, il y a souvent un même dessein commun, des expressions semblables, et d'une certaine manière un même but, sinon un même esprit (par exemple, la hantise du péché).

D'autre part, et c'est le second motif qui nous engage à ne pas sous-estimer le rapprochement en question, les relations entre Palestine et Babylonie ont été multiples. Abraham est sorti de la Mésopotamie ; la littérature de Ras Shamra au XVe siècle et les lettres de Tell el Amarna au XIVe témoignent que les régions syro-palestiniennes ont été profondément imprégnées par la civilisation babylonienne.

A partir du IXe siècle, les invasions assyriennes ont progressivement tout submergé ; puis ç'a été le long exil, qui a mis Israël en face des dieux soi-disant vainqueurs de Yahweh et de leurs cultes antiques et somptueux. A quel point les captifs en ont été impressionnés, nous le devinons grâce à Is., 40-55. Bien entendu, la lyrique biblique existait alors depuis des siècles, et jusqu'à présent on n'a pas pu citer un seul Psaume qui soit un plagiat de la lyrique babylonienne. Tout de même, il faut tenir compte des ressemblances quant

au dessin, aux formules, et d'une certaine manière à l'esprit. Quoi qu'on en ait dit (cf. G. R. Driver, dans D. C. Simpson, *The Psalmists*, Londres, 1926, pp. 109-175), ce sont là des faits que ne peuvent expliquer les seules tendances de l'âme humaine en général et de l'âme sémitique en particulier. Il faut donc croire à une parenté *des genres comme tels*, du moins quant aux hymnes et aux lamentations. Il faut croire à l'influence considérable de l'exil sur l'évolution ultérieure de la psalmique hebraïque. Mais de toute manière, pas d'imitation servile, et pas de parallélismes multipliés à plaisir, comme on l'a fait si souvent. N'oublions pas que si au temps de l'exil et surtout dans la suite, l'esprit d'Israël est très éveillé sur le monde extérieur, c'est aussi l'époque où l'élite a le sentiment vif de l'unicité divine et de la souveraine excellence de la religion mosaïque : qu'on veuille bien se souvenir de l'attitude d'Is., 40-55, de Job et des Sapientiaux, tous écrits qui ont avec les Psaumes des liens étroits, en même temps qu'avec les Prophètes.

Ainsi nous pouvons concevoir que le genre psalmique, déjà apparenté à la littérature babylonienne aux premiers stades de son développement, reçoit de l'exil un puissant stimulant qui le porte à s'enrichir, à accuser certains traits, à prendre un nouveau point de départ, mais dans la ligne et dans l'atmosphère du Yahvisme.

III. *Les Psaumes et la soi-disant liturgie primitive d'Israël.* — Pour Gunkel, la psalmique est née de l'ancien culte comme spontanément : elle en traduit les intentions, et c'est là qu'elle trouve son *Sitz im Leben*, donc son explication. Il admet pourtant qu'à partir du VIIIe siècle, elle en a été partiellement détachée, par l'influence des prophètes. Mowinckel nie cette nouvelle orientation ; il insiste de plus sur la ressemblance du culte israélite avec le culte babylonien, et croit pouvoir expliquer nombre de Psaumes par la fête annuelle de l'intronisation de Yahweh, par la confession des péchés suivie d'incantations et de purifications. Enfin, Weisser, tout en revendiquant le caractère spécifique des traditions incorporées dans le Psautier, ne se détache pas pour autant de l'hypothèse liturgique. — Le moins qu'on puisse dire de ces vues est qu'elles procèdent, non d'une exégèse tranquille et objective, mais d'une imagination impétueuse, dominée par le préjugé rationaliste précédemment discuté : «Einlegung statt Auslegung» a dit R. Kittel (cf. H. Bikerland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, Oslo, 1933, p. 12).

En fait, les textes bibliques nous engagent à penser que sous la monarchie, un certain lien a existé entre la psalmique et le culte,

mais ces données restent sporadiques et vagues. En ce qui concerne les origines du Yahvisme, la Bible ne nous fournit, sur ce point particulier, aucune indication. Il est remarquable que les prescriptions cultuelles si minutieuses du Code sacerdotal ne comportent pas la moindre allusion à un chant liturgique quelconque. Ce n'est pas à Moïse, mais à David, donc à une époque bien postérieure au grand législateur, que la tradition fait honneur de l'introduction du chant dans le service divin : I Chron., 6, 17-32 ; 13, 7-8, etc. ; Eccli., 47, 8-10 ; cf. Am., 6, 5. Ces observations rendent improbable l'hypothèse d'une organisation imitée des Babyloniens dès les origines de la nation, ou des Cananéens après l'installation en Palestine, et dans laquelle le chant aurait occupé dès lors une place essentielle.

En particulier nous ne rencontrons aucune allusion, dans les livres de Samuël et des Rois, à cette fête de l'intronisation de Yahweh qui aurait, selon Mowinckel, marqué si solennellement le début de chaque année, et il n'est pas croyable, pour qui sait la manière dont les rédacteurs incorporent leurs sources, que leur silence soit dû a l'influence des prophètes. Aussi bien les anciens récits du Pentateuque, qui sont évidemment antérieurs au gran mouvement prophétique, ne nous laissent rien soupçonner de la fête en question, et les Codes parlent seulement des trois solennités classiques de la Pâque, de la Pentecôte et des Tabernacles, sans laisser croire que cette dernière avait l'importance et le cérémonial qu'on lui prête.[1]

L'étrange théorie qui voit dans des pratiques magiques la cause de la maladie des psalmistes est démentie par les textes, qui donnent toujours aux פעלי און un sens moral (v. g. Ps. 14, 4, cf. 1-3 ; 28, 3 ; 53, 5, cf. 3 ; 94, 4, cf. 5. 6. 20. 21... ; Prov., 10, 21 ; 21, 15 ; Job, 31, 3). De plus, il est souvent parlé des ennemis sans qu'il soit question de maladie, et cette dernière est, comme toute épreuve, expressément rapportée à Dieu (v. g. 38, 3-4 ; 39, 11 ; 69, 27).

En dépit d'une justification toute apparente qu'on trouvera longuement exposée dans A. R. Johnson, *The cultic Prophet in ancient Israël,* Cardiff, 1944, l'hypothèse des prophètes cultuels est absolument gratuite. Si les textes font paraître occasionnellement des prophètes dans le voisinage des sanctuaires, jamais ils ne les représentent en fonction cultuelle. Jamais ils ne supposent, en dé-

1. Voir à ce sujet N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival; Its Origin and Devolopement*, Londres, 1947, surtout aux p. 195-220. L'auteur est pourtant influencé par S. H. Hook (*The Origins of Early Semitic Ritual,* Londres, 1938), d'après lequel il aurait existé un culte primitif de Yahweh, basé sur les mythes de la végétation de Ras Shamra (cf. *RB*, 1938, p. 634-635).

crivant le personnel du Temple, une classe de fonctionnaires de ce genre. Sans doute il existe un bon nombre de Psaumes oraculaires, dans lesquels la voix de Dieu retentit subitement, interrompant le développement. Mais l'examen de ces passages montre que c'est là un procédé littéraire dans lequel le psalmiste, par imitation du genre prophétique, laisse parler Dieu lui-même. En certains cas, il y a allusion formelle aux anciens oracles, par exemple, 2, 7 a, cf. 2 Sam., 7, 14 a ; — 68, 13, cf. Judic., 5, 22. 30 ; — 68, 23 a, cf. 1 Reg., 21, 19-23 ; 2 Reg., 9, 36 ; — 81, 7-17, cf. Ex. 1 13-14 ; 2, 23 ; 17, 7 ; Num., 20, 13, etc. ; — 89, 20. 30. 37. 38, cf. 2 Sam., 7, 14. 16 ; — 110, 4, cf. Gen., 14, 18. Nous retrouvons ici le procédé anthologique, dont l'usage est fréquent dans les Psaumes : il a pour but, dans les passages qu'on vient de mentionner, de rappeler avec solennité, l'eternelle actualité des faits du passé, et surtout des promesses divines.

IV. *Les Psaumes et les prophètes du VIIIe et du VIIe siècles.* — A la différence de Mowinckel, Gunkel admet qu'à partir du VIIIe siècle par suite de l'influence des prophètes, les anciens Psaumes ont été retouchés dans un sens eschatologique et moral, et qu'ensuite un bon nombre d'autres ont été composés dans le même esprit.

L'influence eschatologique des prophètes n'est pas niable, ni leur influence morale. Mais pourquoi opposer culte et morale comme caractérisant deux époques successives du Yahvisme ? Ici encore, Gunkel est victime du préjugé historico-philosophique dont il a été question précédemment. Il subit par surcroit l'emprise d'un autre préjugé bien protestant, celui qui considérant les rites comme un ensemble d'actes tout matériels, et de formules mécaniques sinon magiques, les voit irréductiblement opposés à la piété privée, libre, morale, dans laquelle l'âme parvient à «expérimenter Dieu». De là l'antithèse fatale entre la lyrique cultuelle, adaptée aux idées primitives du Yahvisme à ses débuts, et la lyrique dite spirituelle, qui sous l'influence prophétique, serait le produit d'une religion évoluée.

Tout protestant qu'il est, Mowinckel a bien réfuté cette conception, en montrant, dans des pages pénétrantes, comment le culte est un drame créateur, et comment l'homme, en y participant, vit le divin (*Das Tronbesteigungsfest...*, p. 19-26). Nous sommes les premiers à savoir, nous catholiques, ce que la liturgie demande et ce qu'elle apporte, en fait de vie spirituelle. D'ailleurs, si l'élément moral du Yahvisme lui est essentiel, comme on l'a rappelé précédemment, il est clair que le culte de la première époque ne peut, en dépit des déviations de la masse, s'expliquer par le formalisme et la magie.

Si donc les prophètes ne sont pas les créateurs du Yahvisme moral, s'ils se bornent à marquer une étape, au reste très importante, dans le développement du vieux fonds mosaïque, l'opposition qu'on met entre religion cultuelle et religion du cœur, et donc entre deux psalmiques d'esprit radicalement opposé, est une fiction de l'imagination. Ou plus exactement : s'il appert que l'influence des prophètes sur le psautier est certaine et assez générale quant au style, à l'esprit et aux thèmes théologiques, il sera inutile et déraisonnable de supposer un état premier des pièces en question, lequel n'est justifié par aucun indice positif.

Cette conclusion est corroborée par un ensemble d'observations recueillies dans le domaine de la littérature sapientielle. Tout entier à ses vues systématiques et dominé par l'idée qu'on s'est faite depuis Wellhausen du développement littéraire à l'époque postexilienne, Gunkel n'apporte qu'une attention assez distraite aux traits communs qui apparentent les psaumes aux écrits de sagesse. Il y a là pourtant un gros problème, complémentaire de celui qui concerne le rapport des psaumes et des prophètes. Dans une étude remarquable (*Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr «Sitz im Leben»*..., Oslo, 1937), le norvégien H. Ludin Jansen a parfaitement posé et résolu la question pour l'époque du bas Judaïsme (200-100 avant J.-Chr.). Il fait valoir que les pièces de l'époque en question sont une littérature d'école composée dans un but d'édification. Ses auteurs sont donc des hakamim et ainsi s'explique leur individualisme (p. 133-141). «Les psalmistes-sages, ajoute-t-il, connaissent les prophètes bien mieux que nous ne le supposons. On comprend alors qu'il y ait beaucoup d'éléments prophétiques dans les Psaumes. Pour leurs auteurs, la poésie était une sorte de prophétie... La grande faute de l'étude récente des Psaumes a été de négliger la psalmique du Judaïsme tardif.» Disons plutôt que la faute a été de négliger l'étude des sapientiaux, et de n'avoir pas su les situer par rapport au Yahvisme. Quand on consentira à émettre en ce domaine des jugements plus sains, l'intelligence des genres psalmiques y gagnera incommensurablement, et on s'apercevra que les perspectives ouvertes par L. Jansen doivent être élargies au maximum. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas vers un culte conjectural, prébiblique et semi-barbare qu'il faut se tourner pour expliquer les Psaumes, mais vers le grand courant littéraire et théologique issu de Moïse, et dont les prophètes sont les plus insignes représentants. Les sages comme les psalmistes s'en font l'écho, ces derniers avec l'accent d'une religion très intériorisée et d'une piété profonde : il ne serait exagéré de dire que ici, on retrouve toute l'Écriture.

Conclusion

La «Formgeschichteschule» a mis au premier plan de l'exégèse la recherche des genres : elle a conçu cette idée grandiose d'en déterminer la physionomie par comparaison avec les littératures, les croyances et les institutions de l'ancien Orient, et ainsi de les mettre en rapport étroit avec leur milieu vital. Il n'est personne dans le monde des biblistes qui ne doive être reconnaissant à Gunkel et à ses disciples d'avoir ouvert à la recherche des perspectives si vastes et si clairement postulées par les progrès de l'Archéologie.

Pourtant, le lecteur a pu se rendre compte que la mise en œuvre de ce programme magnifique a comporté beaucoup de déficiences, d'exagérations et d'erreurs. Elles proviennent surtout, en fin de compte, d'un abus du comparatisme archéologique et de préjugés philosophico-religieux, ces deux causes conduisant à une méconnaissance plus ou moins complète des caractères spécifiques et du rôle considérable de la tradition yahviste. Il est clair que dans ces conditions, l'exégète catholique n'a pas à rêver d'un éclectisme qui accorderait tant bien que mal les procédés de la «Formgeschichteschule» avec les exigences de sa propre foi. C'est la méthode elle-même qu'il faut repenser. Evidemment on fera droit au comparatisme archéologique, mais bien et dûment contrôlé, et sans esprit de système. On s'attachera surtout à l'étude philologique et sagement critique des textes, pour en dégager la doctrine et la situer dans le développement de la Révélation. Il est inévitable que si l'enquête est bien conduite, l'exégète en arrive à constater comme expérimentalement le fait impressionnant de la tradition biblique, avec son extraordinaire permanence et son dynamisme jamais lassé, avec sa transcendance et son étrange facilité d'assimilation. Une belle tâche s'offre à l'exégèse catholique, et il n'est pas trop paradoxal de dire que malgré tant de travaux savants enfantés au cours des siècles, elle est à pied d'œuvre pour de nouvelles conquêtes.

SALVATORE GAROFALO

IL SALTERIO DI ASAF IN UNA TRADUZIONE UMANISTICA INEDITA DALL'EBRAICO

Nel 1947, in un saggio su *Gli Umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia*,[1] lo scrivente diede notizia di una traduzione umanistica del Salterio che, sia per l'autore cui essa è dovuta, sia per il tempo e le circostanze in cui fu compiuta, merita di attirare l'interesse degli studiosi non soltanto dell'Umanesimo. In attesa di una edizione completa del testo, ci è grato offrire in omaggio al Revmo. P. Bonaventura Ubach, benemerito della studio della lingua ebraica ed autore di una eccellente traduzione commentata del Salterio, un *excerptum* della sopradetta traduzione inedita. Omaggio opportuno, in quanto l'opera è legata al nome di un sovrano spagnolo : Alfonso V d'Aragona, IV di Catalogna, I di Napoli (1396-1458), che meritò la qualifica di Magnanimo, e l'autore di essa parlava correntemente le lingue spagnola e catalana. Valgano, perciò, almeno queste felice coincidenze, a giustificare il nostro modestissimo contributo alla celebrazione in onore dell'illustre Benedettino. Poichè nel saggio sopra citato si potranno trovare tutte le notizie necessarie per l'inquadramento e la valutazione del Salterio umanistico, ci limitiamo quì ai dati essenziali, a vantaggio di coloro che non avessero sotto mano la pubblicazione sopradetta, e ad aggiungere qualche altra utile notizia.

Si è parlato fin troppo dell'interesse appassionato degli Umanisti per le letterature greca e romana ; giustamente, molti studiosi si occupano oggi di porre in rilievo anche la loro cultura religiosa che si rivela più vasta e profonda di quanto si possa immaginare. In modo particolare il secolo XV ha seminato germi fecondi per quell'orientamento filologico negli studi sacri che costituirà la caratteristica dei secoli successivi.

1. Nel volume : *La Bibbia e il Concilio di Trento, Conferenze commemorative*, Roma, Pontif. Istituto Biblico, 1947, spec., p. 54-65 e 67-75 (testi).

Il fiorentino Giannozzo Manetti fu il primo umanista che ebbe una cultura ebraica completa per i suoi tempi. Nato il 3 giugno 1393, da famiglia di mercanti, si consacrò, a 25 anni, contro il volere del padre, a una vita di studio quasi monastica. Durante nove anni percorse il *curriculum* delle sette arti liberali e imparò il greco alla scuola del famoso e santo monaco camaldolese Ambrogio Traversari (1386-1459). Poi «determinò d'imparare la lingua ebrea per intendere il fondamento delle divine leggi. E perchè sua intenzione era di scrivere contro ai Giudei, come si vide che fece poi».[2] Il più celebrato umanista del tempo : Leonardo Bruni da Arezzo (1370-1444), così dissuadeva un amico che aveva intenzione di studiare l'ebraico : «Dare igitur te operam hebraicis litteris, voluptatem fortasse animi afferre tibi aliquam potest: utilitatem vero nullam».[3] Ambrogio Traversari aveva sufficienti nozioni di ebraico per insegnarlo a un suo monaco, ma il Manetti volle affidarsi a maestri ebrei. La comunità ebraica di Firenze, contava allora uomini di grande valore che parteciparono, con una intensa e varia attività letteraria, al movimento di cultura dell'Umanesimo e del Rinascimento.[4] Dapprima, Giannozzo si tenne in casa per due anni un ebreo che poi, con ogni probabilità per influsso del suo discepolo, si convertì e fu noto col nome di Giovanfrancesco di messer Giannozzo Manetti, poi lesse due volte la Bibbia nel testo originale, accompagnata dai commentari rabbinici, con l'aiuto di Immanuel ben Abraham da San Miniato. Nel manoscritto Vaticano ebraico 8, f. 467, Giannozzo notò accuratamente la data dell'inizio della lettura : 11 novembre 1442, di domenica. Egli ebbe cura di formarsi una biblioteca di testi ebraici, non ricca ma accuratamente scelta. Il compianto Prof. Umberto Cassuto ha ricostruito la piccola collezione che nel 1529 era ancora presso gli eredi del Manetti a Firenze, ma, prima del 1555, passò ad Ulrico Fugger e alla morte di questi, nel 1584, alla Biblioteca Palatina di Heidelberg, donata, nel 1662, da Massimiliano di Baviera a Gregorio XV e adesso nella Biblioteca Vaticana.[5] I manoscritti sono 13

2. Vespasiano Da Bisticci (1421-1498), per undici anni intimo amico del Manetti e fonte principale per la bibliografia di lui, *Vite di uomini illustri del sec. XV*, ediz. L. Frati, II (Bologna, 1893), p. 90. La notizia finale si riferisce all'*Adversus Judaeos* in 10 libri che il Manetti lasciò incompiuto. Si trova nella Bibliot. Vatic. Cod. *Urbin. lat.*. 154, di ff. 215.

3. Leonardi Bruni (Arretini), *Epistolarum 11.VIII, recensente L. Mehus* (Florentiae, 1741), p. 163.

4. U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* (Firenze, 1918), spec., p. 34, 222-225, 275-277.

5. U. Cassuto, *I manoscritti palatini ebraici della Bibl. Apost. Vaticana e la loro storia* (Studi e Testi, 66, Città del Vaticano, 1935), p. 44-47 e *passim*. La prefettura della Biblioteca Vaticana ha gentilmente messo a mia disposizione anche i fogli di stampa dell'opera inedita dello stesso autore : *Codices Vaticani Hebraici*.

e comprendono testi biblici (*Vat. ebr.*, 8ᴵ, 26, 28), commentari biblici rabbinici (*Vat. ebr.*, 38, 46, 47, 71, 75, 82, 95), il lessico ebraico di David Qimḥi (*Vat. ebr.*, 8ᴵᴵ) il *Yosippon* (*Vat. ebr.*, 408) e il *Moreh Nebukim* di Maimonide (*Vat. ebr.*, 262). Il *Vat. ebr.*, 8ᴵ, è un manoscritto membranaceo del Vecchio Testamento in scrittura quadrata italiana del sec. XIV e fu acquistato dal Manetti il 17 agosto 1443 per 21 fiorini. Il *Vat. ebr.*, 26, è un manoscritto membranaceo, forse del sec. XIV, contenente gli Agiografi e di origine spagnola. Fu acquistato a Valenza dal mercante Leonardo de Frescobaldis per Ambrogio Traversari, e nel 1438 era tra le mani di un ebreo come pegno per un prestito fatto a un frate del convento del Traversari.

Il *Vat. ebr.*, 28, è un membranaceo del sec. XIV, in scrittura germanica, e contiene i Salmi con alcune annotazioni marginali masoretiche, emendazioni e supplementi di omissioni. I Salmi 1-50 (49) portano la numerazione arabica di mano del Manetti.

Giannozzo fu, durante la sua vita, impegnato in moltissime e delicate funzioni pubbliche e missioni diplomatiche presso la corte papale e in varie città italiane, riscuotendo sempre grande ammirazione per la sua vasta cultura e per le sue qualità personali veramente eccezionali. La Bibbia fu il libro di tutta la sua vita,[6] ed egli si era proposto di tradurla tutta dai testi originali. Per questa impresa ebbe gli incoraggiamenti del Papa Nicolò V (1397-1455, eletto nel 1447), fondatore della Biblioteca Vaticana, che lo chiamò presso di sè nominandolo segretario apostolico nel 1450. Nel 1455 il Manetti passò al servizio di un altro suo illustre ammiratore: Alfonso I di Napoli, e alla corte partenopea, largamente provvisto di aiuti e di libertà di studio, portò a termine, nel 1455-1458, la sua traduzione del Salterio dal testo originale, la traduzione del Nuovo Testamento dal greco (Bibl. Vat., *Pal. lat.*, 45, e *Urbin. lat.*, 6) ed altri lavori di erudizione. Morì a Napoli il 26 ottobre del 1459. Giannozzo offrì a re Alfonso la sua traduzione del Salterio come una primizia della traduzione completa della Bibbia, destinata a restituire alla sua primitiva purezza la fonte della Teologia. Nella edizione definitiva, Manetti fece trascrivere su tre colonne parallele il Salterio in uso nella Chiesa, il Salterio di S. Girolamo *ex hebraico* e la sua nuova traduzione, in modo da rendere possibile l'immediato confronto e la dimostrazione della originalità del suo lavoro. Il Salterio è preceduto da una prefazione e seguito dai 5 libri dell'*Apologetico* che l'autore dovette scrivere un anno dopo la traduzione per difendersi dall'accusa

6. «... Dottissimo della Scrittura Santa quanto ignuno che n'avesse quella età... Era in tutto volto alle sacre lettere, e da questo nasceva lui essere tanto affezionato alla Scrittura Santa come era.» VESPASIANO, op. cit., II, p. 177.

di aver atteso ad opera vana e superba, pretendendo di tradurre la Bibbia meglio di S. Girolamo. *L'Apologetico* è una vera e propria introduzione alla Bibbia in generale e al Salterio in particolare. Nei libri III e IV è steso un preciso elenco di tutte le differenze — addizioni, omissioni e divergenze di interpretazione — tra il Salterio latino tradotto dai LXX e il Salterio ebraico. Attualmente, il Salterio Manettiano è conservato in cinque manoscritti vaticani, di cui quattro appartenenti al fondo Palatino ed uno al fondo Urbinate. Il *Pal. lat.*, 42, membr., in 8.°, ff. 66, e il *Pal. lat.*, 43, cart., in 8.°, ff. 60, sono trascritti dal figlio di Giannozzo, Agnolo, e contengono la sola traduzione del Manetti. Il *Pal. lat.*, 40, membr. *in folio*, ff. 147, è anch'esso di mano di Agnolo ma con interventi, nei titoli rubricati dei Salmi, dell'amanuense aragonese Pietro Ursuleo di Capua, cui si deve tutto il *Pal. lat.*, 41, membr., *in folio*, ff. II + 184, che è la copia destinata al re Alfonso e reca, nel frontespizio, lo stemma del re e i suoi simboli araldici.[7] Questi ultimi due manoscritti hanno, nello stesso ordine, la prefazione, i tre Salteri e i 5 libri dell'*Apologetico*. L'altro manoscritto completo del Salterio Manettiano è l'*Urbinate lat.*, 5, membr., ff. 8^v-108^v, contenente le principali opere di Giannozzo, scritto e miniato a Firenze, nella bottega di Vespasiano da Bisticci, per Federico da Montefeltro, Duca di Urbino (1422-1482).

Per la sua traduzione del Salterio, Giannozzo Manetti fu in grado di mettere a frutto la letteratura ebraica in misura più vasta di Nicolò Lirano († 1340), che fu per tre secoli il grande testo di esegesi biblica ed era la lettura preferita di Alfonso re di Napoli.[8] Si ha l'impressione che il Manetti, per la serena coscienza che aveva della sua competenza, abbia creduto di fare addirittura a meno di consultarlo. Il Manetti, in un tempo in cui si discuteva appassionatamente sulle regole dell'arte di tradurre i testi classici, ebbe il merito di impostare per primo, nel libro V dell'*Apologetico*, il problema del modo di tradurre la Bibbia. A questo proposito, egli scrive: « ... Sacra scriptura ob divinam eius in omnibus auctoritatem, que nec fallit nec fallitur, solemnem quamdam et accuratam, gravem atque affectatam interpretationem vel maxime et inprimis exigere et postulare videtur. Non tamen ita ad verbum fiat conversio, ut exinde declarationis et intelligentie gratia plerunque non recedat, nec ita

7. Per la descrizione del *Pal. lat.*, 41, vedi adesso anche TAMMARO DE MARINIS, *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona*, II (Milano, 1947), p. 139 s.

8. VESPASIANO, op. cit., I (Bologna, 1892), p. 62, secondo la testimonianza dello stesso Manetti. TAMMARO DE MARINIS, *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona*, I (Milano, 1952), p. 1-38, su Alfonso il Magnanimo.

vaga ac lasciva sit oportet, ut procul abesse videatur, atque nunquam cum nova addat, tum vetera pretermittat, nec plura alia diversimode ut libuerit interpretetur, et exprimat, quemadmodum Hieronimus noster optimus ac gravissimus interpres hanc tam astrictam et tam[severam, ac tam accuratam de interpretandis sacris scripturis legem plerunque expressisse ac servasse videtur» (*Pal. lat.*, 41, ff. 181^{v}-182). La versione Manettiana del Salterio è condotta fedelissimamente sul testo masoretico, accettato naturalmente senza il vaglio di quella critica che nascerà soltanto due secoli dopo. Nei punti in cui l'ebraico è corrotto e incomprensible, Giannozzo cerca, sempre coi soli elementi del testo, di attenuarne l'oscurità, e in molti casi egli ha la mano più felice dei suoi predecessori. L'influsso rabbinico è sensibile.[9]

Non è assurdo pensare che, se fossero vissuti più a lungo il Papa Nicolò V e Giannozzo Manetti, forse la Chiesa avrebbe avuto, fin dal secolo XV, una nuova traduzione integrale della Sacra Scrittura dai testi originali.

9. Nella trascrizione del testo abbiamo ritoccato la punteggiatura e segnato in margine i versetti per comodità del lettore.

PSALTERIUM A IANNOZIO MANETTO

De hebraica veritate pene ad verbum in latinum translatum

Incipit liber tertius

LXXIII

Bibl. Vat.
Pal. lat. 41 1 Psalmus asaph

f. 70^{r} Tantum bonus deus israel iis, qui mundi sunt corde.
2 At ego ut pene inclinati sunt pedes mei, et quasi nihil sunt effusi gressus mei,
3 quoniam zelavi in stultis, pacem impiorum videbam.
4 Quoniam non sunt vincula morti eorum, et integritas robur eorum.
5 In laboribus hominum non sunt ipsi, et cum homine non flagellabuntur.
6 Idcirco accinget eos superbia, operiet ipsos status iniquitatis.
7 Egressi sunt pre pinguedine oculi eorum, transierunt machinamenta cordis.
8 Machinabuntur et loquentur in nequitia, iniquitatem de alto obloquentur.
9 Posuerunt in celo os eorum, et lingua eorum pertransibit in terram.
f. 70^{v} 10 Idcirco convertetur || populus eius hic et aeque plene sugentur in eis.
11 Et dixerunt: quomodo scit deus, et est scientia in altissimo?
12 Ecce isti impii, et pacifici seculi possederunt divitias.
13 Tantum vane mundavi cor meum, et lavi in munditia palmas meas?
14 Et fui flagellatus quolibet die, et castigatio mea in diluculis.
15 Si dixi: enarrabo, ecce quemadmodum generationem filiorum tuorum reprobavi.
16 Et cogitavi ut cognoscerem hoc: labor est in conspectu meo.
17 Donec accedam ad sanctuaria dei, intelligam posteriora eorum.
18 Tantum in lubrica pones eos: deiecisti eos ad desolationes.
19 Quomodo facti sunt ad desolationem, ut illico defecerunt, perierunt ob infortunia.
f. 71^{r} 20 Velut somnium expergiscentium, domine, in civitate imaginem || eorum contemnes.
21 Quia exasperatum est cor meum, et renes meos exacuam.
22 At ego pecus sum et non cognovi, belua fui apud te.
23 Et ego continue tecum, tenuisti in manu dexteram meam.
24 In consilium tuum deduces me, et postea cum gloria suscipies me.
25 Quid mihi in celo? et tecum nolui in terra.
26 Defecit caro mea et cor meum, fortitudo cordis mei et portio mea deus in seculum, || 27 quoniam ecce qui elongaverunt a te, peribunt.
Perdidisti omnes qui fornicantur abste.

Salterio Manettiano. Prefazione.
(Bibl. Vaticana. Pal. lat. 41, f. 2v)

Salterio Manettiano
(Bibl. Vaticana. Pal. lat. 41, f. 3v)

28 At adhesio mea ad deum mihi bona est, constitui in domino deo spem meam,
ut enarrem omnes operationes tuas.

LXXIIII

1 Sonitus maschil asaph

Quare deus oblitus es in eternum, fumigavit furor || tuus in oves pascue tue?
2 Memento congregationis tue quam acquisivisti ab initio, redimisti virgam hereditatis tue, mons sion hic: habitasti in eo.
3 Extolle gressus tuos ad ruinas in eternum, in omnibus deliquit inimicus in sanctuario.
4 Fremuere oppressores tui inter solemnitates tuas, constituerunt signa sua insignia.
5 Innotuit ac si afferrentur in accessu ad altum in silva lignorum secures.
6 Et nunc sculptilia eius simul in securi et ascia deiecerunt.
7 Incenderunt igni sanctuarium tuum, in terra polluerunt tabernaculum nominis tui.
8 Dixerunt in corde suo: occidemus eos; simul combusserunt omnes solemnitates dei a terra.
9 Signa nostra non vidimus, non amplius est propheta et non est nobiscum qui cogno||scat usque quo.
10 Usque quo deo improperabit adversarius, irritat inimicus nomen tuum in aeternum?
11 Quare avertitur manus tua et dexteram tuam de medio sinus tui destitue.
12 Et deus, rex meus ab antiquo cooperatus est salutem intra terram.
13 Tu dirupisti in fortitudine tua mare, contrivisti capita draconum super aquis.
14 Tu confregisti capita leviathan: dedisti eum in cibum populis habitatoribus ariditatis.
15 Tu adaperuisti fontes et torrentes, tu siccasti flumina robusta.
16 Tuus est dies, tua est etiam nox, tu fabricatus es lucem et solem.
17 Tu constituisti omnes terminos terre, aestatem et hiemen tu plasmasti.
18 Memento huius, inimicus improperabit domino, et populus malignus provocavit nomen tuum.
19 Ne tradas feris animam turturis tui, vitam pauperum tuorum ne obliviscaris in eternum.
20 Respice ad pactum, quia replete sunt obscuritates terre habitaculis iniquitatum.
21 Ne avertatur humilis, ignominiosus pauper et mendicus laudabunt nomen tuum.
22 Surge deus, litiga litem tuam, memento improperii tui a malis quolibet die.

23 Ne obliviscaris vocem oppressorum tuorum, arrogantia aggressorum tuorum ascendit continue.

LXXV

1 Victori ne disperdas psalmus asaph cantici

2 Laudavimus te deus, laudavimus et iuxta nomen tuum narraverunt mirabilia tua.
3 Cum accepero occasionem, ego rectitudines iudicabo.
4 Dissoluentur terra et omnes habitantes in ea, ego paravi columnas eius semper.
f. 73r 5 Dixi ignaris : ne igno||retis, et impiis : ne elevetis cornu.
6 Ne elevetis in altum cornu vestrum, ne loquamini in collo robusto,
7 quoniam neque ab oriente, neque ab occidente, neque a deserto montium.
8 Sed deus iudex hunc humiliabit, et hunc exaltabit.
9 Quia calix in manu domini, et vino meracio ad plenitudinem mixtus est, et effusus est, ex hoc tantum feces eius sugent, bibent omnes impii terre.
10 Ego autem annuntiabo in seculum, psallam deo iacob.
11 Et omnia cornua impiorum excidam : exaltabuntur cornua iusti.

LXXVI

1 Victori in organis psalmus asaph cantici

2 Notus in iudea deus, in israel magnum nomen eius.
f. 73v 3 Et erit in salem tugu||rium eius, et habitaculum ipsius in sion.
4 Ibi confregit favillas arcus, scutum et gladium et bellum semper.
5 Illustris tu magnifice a montibus rapine.
6 Spoliati sunt robusti corde, dormitaverunt somnum suum et non invenerunt omnes viri exercitus manus suas.
7 Ab increpatione tua deus iacob consopitus est et currus et equus.
8 Tu venerabilis es, et quis stabit coram te? ex nunc ira tua.
9 De celis annuntiasti iudicium, terra timuit et tacuit.
10 Cum surget ad iudicium deus, ut salvet omnes mites terre semper.
11 Quia ira hominis confitebitur tibi, reliquus irarum accingeris.
12 Vovete et perficite domino deo vestro omnes circuitus eius, offerent dona terribili.
f. 74r 13 Abscindet spiritum || ducum, venerabilis regibus terre.

LXXVII

1 Victori super iedudum asaph psalmus

2 Voce mea ad deum, et clamabo, voce mea ad deum et auscultabit me.
3 In die tribulationis mee dominum exquisivi: manus mea nocte fluit et non quiescit, noluit consolari anima mea.
4 Recordabor dei et conturbabor, et loquar ac deficiet spiritus meus semper.
5 Assumpsi vigilias oculorum meorum, obstupui et non loquar.
6 Cogitavi dies antiquos, annos seculares.
7 Recordabor psalmodie mee nocte, cum corde meo loquar, et inquisivit spiritus meus.
8 Nunquid in eternum obliviscetur dominus, et non adiiciet ad com|placendum amplius?
9 Nunquid finitur usque in eternum misericordia sua? consumavi verbum a generatione in generationem.
10 Nunquid oblitus est misereri deus, num conclusit in furore miserationes suas semper?
11 Et dixi: imbecillitas mea hec est, anni dextere excelsi.
12 Recordabor operum domini, quoniam recordabor ab antiquo mirabilium tuorum.
13 Et susurrabo in quolibet opere tuo, et in operationibus tuis loquar.
14 Deus in sanctuario via tua: quis deus magnus ceu deus?
15 Tu deus facis mirabilia: ostendisti in populis potentiam tuam.
16 Redemisti in brachio populum tuum, filios iacob et ioseph semper.
17 Viderunt te aque, deus, viderunt te aque; contremiscent ac etiam commovebuntur abyssi.
18 Excusserunt aquam || nubila, vocem dederunt celi, sagipte quoque tue discurrunt.
19 Vox tonitrui tui in rota, illuminaverunt fulgura orbem, commota est et tremuit terra.
20 In mari via tua, et semite tue in aquis multis, et vestigia tua non innotuerunt.
21 Deduxisti velut oves populum tuum, in manu moysi et aaron.

LXXVIII

1 Sonitus maschil asaph

Ausculta populus meus legem meam, inclinate aures vestras ad eloquia oris mei.
2 Aperiam in parabola os meum, et eloquar proverbia antiqua.
3 Que audivimus et cognovimus, et patres nostri narraverunt nobis.

4 Non abscondemus a filiis eorum generationis posterioris, narrantes laudes domini et potentiam ipsius, ac mirabilia eius que fecit.

f. 75v 5 Et confirmavit contestationem in iacob, || ac legem posuit in israel, quam mandavit patribus nostris ut notificarent ipsi filiis suis.

6 Ut cognosceret generatio posterior, filii nascituri surgent ac narrabunt filiis suis.

7 Et ponent in deo spem suam, et non obliviscentur operum dei et mandata eius custodient.

8 Et non erunt ceu patres eorum, generatio declinans, et rebellans, generatio que non preparavit cor suum, et non credidit deo spiritum suum.

9 Filii effraim armati sagiptatores, arcus redierunt in die belli.

10 Non custodierunt pactum dei, et ad legem eius recusaverunt accedere.

11 Et obliti sunt operum eius et mirabilium ipsius, que ostendit eis.

f. 76r 12 Coram patribus eorum fecit miracula in terra egypti in campo || thaneos.

13 Divisit mare, et traduxit eos, et statuit aquas velut acervum.

14 Et duxit eos in nube per diem, et tota nocte in lumine ignis.

15 Scidit petras in deserto, et potavit quasi de abyssis magnis.

16 Et eruit rivos de saxo, et elicuit tanquam flumina aquas.

17 Et addiderunt etiam ut peccarent ei, ad rebellandum ab excelso in ariditate.

18 Et tentaverunt deum in cordibus suis, ut peterent cibum animabus suis.

19 Et oblocuti sunt in deum, ac dixerunt: nunquid poterit deus parare mensam in deserto?

20 Ecce percussit petram, et fluxerunt aque, et torrentes inundaverunt. Nunquid etiam panem poterit dare? an parare carnem populo suo?

f. 76v 21 Ideo audivit dominus, et iratus est, et || ignis accensus est in iacob et furor quoque ascendit in israel.

22 Quia non crediderunt deo, nec speraverunt in salutari eius.

23 Et precepit etheri desuper, ac portas celi aperuit.

24 Et pluit super eos manna ut commederent, et frumentum celi dedit eis.

25 Panem fortium manducavit homo; commeatum misit eis in saturitatem.

26 Amovit austrum de celis, et induxit in virtute sua africum.

27 Et pluit super eos quasi pulverem carnes, et quasi harenam marium volatilia alata.

28 Et ceciderunt intra castra eorum, in circuitu tabernaculorum suorum.

29 Et comederunt et saturati sunt valde, et desiderium ipsorum attulit ad eos.

30 Non defecerunt a desiderio suo, cum adhuc cibus esset in ore eorum.

f. 77r 31 Et furor dei ascendit in eos, et occidit pingues eorum, et electos israel incurvavit.

32 In omnibus his peccaverunt adhuc, et non crediderunt mirabilibus eius.

33 Et consumpsit in vanitate dies eorum, et annos ipsorum in festinatione.

34 Si occidisset eos et inquisissent eum, et rediissent, et manicavissent ad deum.

35 Et recordati essent quod deus fortitudo eorum, et deus excelsus redemptor ipsorum.

36 Et adulati sunt ei in ore eorum, et linguis suis mentiti sunt ei.
37 Cor autem eorum non erat paratum cum ipso, et non permanserunt in pacto eius.
38 Ipse vero misericors remittet culpam, et non disperdet, et multiplicavit ut averteret furorem suum, et non suscitavit totam iram suam.
39 Et recordatus est quod caro ipsi sunt, spiritus abiens et non revertens.
40 Quotiens rebellaverunt ab eo in deserto, irritaverunt eum in solitudine.
41 Et redierunt, et tentaverunt deum, et sanctum israel signaverunt.
42 Et non sunt recordati manus sue, die qua redemit eos ab hoste.
43 Qui posuit in egypto signa sua et mirabilia sua in campo thaneos.
44 Et convertit in sanguinem fluvios eorum, et rivulos eorum, ne biberent.
45 Transmisit in eos feras omnimodas, et commedit eos, et ranas, et disperdit eos.
46 Et dedit bruco germen eorum, et laborem ipsorum locuste.
47 Occidit in grandine vites eorum, et ficus eorum in tempestate.
48 Qui consignavit grandini pecora eorum, et iumenta ipsorum favillis.
49 Qui misit in eos iram furoris sui, indignationem et excandescentiam, et angustiam ab immissione angelorum malorum.
50 Direxit semitam furori suo, non prohibuit a morte animam eorum, animantia ipsorum pesti tradidit.
51 Et percussit omnem primogenitum in egypto; principium partuum in tabernaculis cham.
52 Et commovit quasi oves populum suum, et minavit eos quasi gregem in deserto.
53 Et duxit eos ad securitatem et non timuerunt, inimicos autem eorum operuit mare.
54 Et adduxit eos ad terminum sanctum suum: montem istum possedit dextera eius.
55 Et eiecit a facie eorum gentes, ac sortiri eos fecit hereditatem, et collocavit in tabernaculis eorum tribus israel.
56 Et tentaverunt, et rebellaverunt a deo excelso, et testimonia eius non custodierunt.
57 Et aversi sunt, et prevaricati sunt sicut patres eorum, incurvati sunt velut arcus dolosus.
58 Et provocaverunt eum in excelsis suis, et in sculptilibus suis ad emulandum concitaverunt.
59 Audivit deus et iratus est, et abominatus est vehementer israel.
60 Et reliquit tabernaculum sylo, tentorium quod collocavit inter homines.
61 Et tradidit in predam fortitudinem eius, et gloriam ipsius in manum hostis.
62 Et consignavit in gladio populum suum, et in hereditatem suam iratus est.
63 Iuvenes eius devoravit ignis, et virgines eius non nupserunt.
64 Sacerdotes eius in gladio ceciderunt, et vidue ipsius non plorabant.
65 Et experrectus est tanquam dormiens dominus, tanquam fortis canit a vino.
66 Et percussit hostes suos retrorsum; obprobrium sempiternum dedit eis.

67 Et abominatus est tabernaculum ioseph, et tribum effraim non elegit.
68 Et elegit tribum iuda, montem sion quem dilexit.
69 Et condidit quasi palatia sanctuarium suum, quasi terram fundavit illud in seculum.
70 Et elegit david servum suum, et assumpsit eum de gregibus ovium.
71 De enixis post abduxit eum ut pasceret in iacob populum suum, et in israel hereditatem suam.
72 Et pavit eos in integritate cordis sui, et in prudentia palmarum suarum duxit eos.

LXXVIIII

1 Psalmus asaph

f. 79v Deus venerunt gentes in hereditatem tuam polluerunt || templum sanctum tuum : posuerunt hierusalem in acervos.
2 Dederunt cadavera servorum tuorum escam volatilibus celi, carnes sanctorum tuorum bestiis terre.
3 Effuderunt sanguinem eorum quasi aquam in circuitu hierusalem, et non erat qui sepeliret.
4 Fuimus obprobrium vicinis nostris, subsannatio et derisio iis qui in circuitu nostro sunt.
5 Usquequo domine irasceris in eternum, ardebit quasi ignis zelus tuus?
6 Effunde iram tuam ad gentes, que non cognoverunt te, et super regna que nomen tuum non invocaverunt.
7 Quia commederunt iacob, et habitaculum eius desolaverunt.
8 Ne memineris nobis iniquitatum primarum, cito preoccupent nos misericordie tue, quia depauperati sumus valde.
f. 80r 9 Adiuva nos deus, salutaris noster, ob causam glorie nominis tui, ac libera nos, et parce peccatis nostris propter nomen tuum.
10 Quare dicent gentes ubi est deus eorum? nota fiat in gentibus ad conspectum nostrum ultio sanguinis servorum tuorum, qui effusus est.
11 Accedat coram te gemitus vinctorum, quasi magnitudinem brachii tui relinque filios interitus.
12 Ac redde vicinis nostris septuplum in sinu eorum obprobrium eorum, quod exprobraverunt tibi domine.
13 Nos autem populus tuus, et oves pascue tue confitebimur tibi in sempiternum in generatione et generationem narrabimus laudes tuas.

LXXX

f. 80v 1 Victori pro rosis testificationis asaph psalmus

2 Qui pascis israel, ausculta : qui deducis velut oves ioseph, qui sedes super cherubin manifestare.

3 Coram effraim et beniamin et manasse suscita fortitudinem tuam, et veni ut salves nos.
4 Deus converte nos, et illumina faciem tuam: et salvabimur.
5 Domine deus exercituum usque quo fumigasti ad orationem populi tui.
6 Cibasti eos pane lachrimarum, et potasti eos lachrimis tertiis.
7 Posuisti nos contentionem vicinis nostris, et inimici nostri subsannaverunt nos.
8 Deus exercituum converte nos, et illumina faciem tuam, et salvabimur.
9 Vitem ex egypto attulisti, expulisti gentes et plantasti eam.
10 Preparasti ante faciem eius, et stabilisti radices ipsius, et implevit terram.
11 Operti sunt montes umbra sua, et rami sui cedri dei.
12 Expandit palmites suos usque ad mare, et usque ad flumen propagines suas.
13 Quare dissipasti macerias eius? et vindimiaverunt eam omnes transeuntes per viam.
14 Vastabit eam aper de silva, et pulchritudo agri depascet eam.
15 Deus exercituum convertere queso: respice de celo, et vide et visita hanc vitem.
16 Et malleolum eius quem plantavit dextera tua, et super ramum, quem confirmasti tibi.
17 Succensa igni deramata, ab increpatione vultus tui peribunt.
18 Sit manus tua super virum dextere tue, super filium hominis quem confirmasti tibi.
19 Et non recedemus || a te, vivificabis nos, et in nomine tuo invocabimus.
20 Domine, deus exercituum converte nos, et illumina faciem tuam, et salvabimur.

LXXXI

1 Victori sonitus agitith asaph

2 Cantate deo robori nostro, iubilate deo iacob.
3 Assumite canticum, et date tympanum, cytharam suavem cum psalterio.
4 Plangite in mense, buccina in insigni die festivitatis nostre.
5 Quia preceptum in israel est, iudicium deo iacob.
6 Testimonium in ioseph posuit eum cum ipse egrederetur de terra egypti: labium quod nescivi audiam.
7 Amovi ab onere humerum eius, palme sue ab olla recesserunt.
8 In tribulatione invocasti et erui te, exaudivi te in latibulo tonitrui, probavi te super aquas meriba semper.
9 Audi popule meus, et protestabor in te, israel si audieris me.
10 Non sit in te deus alienus, et ne adores deum peregrinum.
11 Ego dominus deus tuus, qui eduxi te de terra egypti, dilata os tuum et implebo ipsum.
12 Et non audivit populus meus vocem meam, et israel noluit mihi.

13 Et dimisi eum in libertate cordis sui, ibunt in adinventionibus suis.
14 Utinam populus meus audisset me, israel in viis meis ambulasset.
15 Ceu pene inimicos eorum humiliassem, et super hostes ipsorum convertissem manum meam.
16 Osores domini negabunt eum, et erit tempus eorum in seculum.
17 Et cibavit eos de adipe frumenti, et de petra mellis saturavit te.

LXXXII

1 Psalmus asaph

f. 82v Deus stetit in congregatione dei, inter iudices iudicabit.
2 Usque quo iudicabitis iniquitatem, et facies impiorum suscipietis semper?
3 Iudicate pauperi et pupillo, egeno et inopi iustificate.
4 Eripite pauperem et egenum de manu impiorum liberate.
5 Non cognoscent, non intelligent, in obscuritatem ambulabunt, movebuntur omnia fundamenta terre.
6 Ego dixi : dii estis et filii excelsi omnes vos.
7 Profecto velut homo moriemini, et velut unus principum cadetis.
8 Surge deus, iudica terram, quoniam tu hereditabis omnes gentes.

LXXXIII

1 Canticum psalmi asaph

2 Deus ne taceas tibi, ne sileas, et ne quiescas deus.
f. 83r 3 Quoniam ecce inimici tui tumultuabuntur, et insimulatores tui || extulerunt caput.
4 Super populum tuum machinabuntur archana, et consultabunt super secreta tua.
5 Dixerunt : venite, et conteramus eos de gente, et non commemoretur nomen israel amplius.
6 Quoniam consuluerunt in corde simul super te fedus percutient.
7 Tabernacula idumeorum et ismaelitarum, moab et agareni.
8 Gebal et ammon et amalech, palestina cum habitatoribus tiri.
9 Insuper assur comitatus est cum eis, fuerunt brachium filiis loth semper.
10 Fac illis velut madiam, velut sisare, velut iabin in torrente chison.
11 Contriti sunt in endor, fuerunt sterquilinium terre.
12 Pone eos duces eorum velut oreb et zeb et zebee et salmona, omnes principes eorum.
f. 83v 13 Qui dixerunt possideamus nobis habi||taculum dei.
14 Deus meus pone eos velut festucam, velut stipulam ante faciem venti.

15 Quemadmodum ignis comburit silvam, et quemadmodum flamma devorat montes.
16 Sic persequeris eos in tempestate tua, et in fluctuatione tua deterrebis ipsos.
17 Imple facies eorum ignominia, et requirent nomen tuum domine.
18 Erubescant et terreantur usque in seculum, ac verecundentur et pereant.
19 Ut sciant quod tu, nomen tuum dominus, solus es excelsus super universam terram.

JOSÉ M.ª MILLÁS VALLICROSA

LA TRADICIÓN DEL SALMO PENITENCIAL EN LA POESÍA HEBRAICA POSTBÍBLICA

En medio del perenne prestigio lírico de la plegaria salmódica, de la *tĕfil·lá* bíblica, destácase con notas específicas y entrañables el salmo penitencial, que es el mayor exponente de la capacidad de contrición del alma hebraica. Desde luego que, aun ponderando las relaciones que la poesía bíblica mantuvo con sus hermanas de la gran familia semítica, singularmente con la poesía fenicia y la babilónica,[1] no podemos sino estimar como muy típicos y específicos del ámbito bíblico los sentimientos de contrición, de filial dependencia moral del hombre bíblico ante el Señor tres veces Santo, y creemos que sólo al calor de tales sentimientos cabe valorar auténticamente toda la hondura del salmo penitencial. En el capítulo introductorio de nuestra obra *La poesía sagrada hebraicoespañola*[2] decíamos : «[En el salmo penitencial] el hombre que se reconoce culpable, implora a Dios, suplícale perdón y guía, en un sentimiento de admirable armonía de la libertad humana con la presciencia divina. El alma, languideciente y enferma, derrámase humilde a los pies del Señor, duélese de sus faltas y de sus miserias; pero jamás es pesimista. El alma del poeta bíblico es fortísima, pues está ungida de mansedumbre y de resignación. Y así del fondo de la plegaria penitencial, rica de introspección psicológica, se desprende siempre un aroma de renovamiento, una alegre esperanza de redención y superación. Si la poesía hímnica era predominantemente centrífuga, expectiva, ésta es centrípeta, introspectiva. Además, su valoración es de índole moral. La relación del poeta con Dios se nos aparece aquí aun más íntima. El alma humana, que en el himno se alborozaba cantando la gloria del Señor y sabiéndose su electa pregonera, aquí se nos presenta caída y deficiente, pero ansiando, contrita, se

1. Cf. Ch. G. Cumming, *The assyrian and hebrew hymns of praise*. New-York, 1934 (*Columbia University Press*).
2. Madrid-Barcelona, 1948 (2.ª edición), p. 3.

restaure aquella relación entrañable. Es una intrínseca contrición por haber menoscabado la obra del Creador, sólo por haber defraudado a la Bondad suprema; «*Tibi soli peccavi*», dice el Salmista. Es una ponderación substantiva de un déficit moral y de la necesidad de su reposición. Y este sentimiento de contrita confesión de una falta moral se perfecciona en el de la esperanza de una superación redentora. Al mundo estático de la creación sigue ahora el mundo dinámico de la redención. Aquí progresamos en la economía de la vivencia del Dios de la santidad y de la caridad, cuya sublimidad moral se manifiesta en su infinita capacidad de misericordia. Esta esperanza de superación unge el salmo penitencial de una suavidad, de una humilde ternura, de una gozosa consolación que repica en lo más íntimo del ser humano».

De modo que en el salmo penitencial, por ejemplo, en el «*Miserere mei, Deus*», el más típico de ellos, encontramos los siguientes elementos característicos:

1. Conciencia del pecado como transgresión de la ley divina.
2. Confesión del mismo.
3. Súplica de perdón de parte del Señor, perdón que se espera por la infinita misericordia divina, y alegando, a modo de atenuante, la gran labilidad y corrupción de la naturaleza humana, «*ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea*».
4. Súplica de asistencia divina, a fin de enmendarse y superar la falta cometida; se pide de Dios una gracia especial que ilumine la mente, que guíe el corazón, que inspire las palabras y los actos : «*Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis*», «*Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam*».

Estas son las notas que pueden considerarse como características, específicas, del salmo penitencial, aunque no siempre están todas ellas reunidas en el mismo salmo, y, en cambio, pueden aparecer asociadas a la expresión de otros sentimientos circunstanciales o externos al mismo salmo. Así, el citado Salmo 50 termina con la súplica de que el Señor favorezca a Sion y reedifique los muros de Jerusalén. Pero, desde luego que aquellas notas son a modo de coordenadas que nos definen la auténtica trayectoria penitencial, de la conversión *tĕšubá* a Dios, en la Biblia.

¿Cómo se manifestaron estos entrañables acentos del salmo penitencial en la producción lírica postbíblica? En este pequeño trabajo quisiéramos recoger aquellos vagidos del alma hebraica que muestran una fidelidad a dicha posición bíblica, fundamental en las relaciones entre el alma judaica y su Dios. Quisiéramos recoger la persistencia de los acentos contritos de los salmistas en el arpa de los poetas hebraicos postbíblicos,

aunque, a veces, el venero de la contrición se acrezca con nuevas expresiones y cambiantes de índole moral.

Es sabido cómo desde los días de la Gran Asamblea proliferó en gran modo el culto y la liturgia sinagogal, de modo que ya por entonces estaba establecido el triple rezo diario : al amanecer, al mediodía y al crepúsculo de la tarde, y, en consecuencia, se constituyen las preces básicas de la liturgia sinagogal, en alternancia de loores y súplicas, formando como un núcleo en cada uno de aquellos tres momentos del día : el rezo matutino o *šaḥarit*, el de mediodía *minḥá*, y el vespertino *ma'ărib*. También se reguló la liturgia de los sábados, neomenias y fiestas especiales. Y esta liturgia, de la cual ya hay alusiones en los Evangelios (Cf. Mat. 26, 30; Marc. 14, 26), tiene dedicada una sección especial, el *Séder Mo'ed*, en la Misná. Con la ruina del templo de Jerusalén el culto tuvo que organizarse exclusivamente a base de esta liturgia eucológica, la cual vino a reemplazar, en alguna manera, el culto sacrificial que había cesado,[3] y, por tanto, se estructura esta liturgia en consonancia con el carácter sepecial de cada una de las solemnidades que se celebran; las preces especiales para la liturgia de tales solemnidades subrayan precisamente la especial significación de la solemnidad. Así, por ejemplo, en la fiesta de carácter grave, de *Kippur* o del Gran Ayuno, la liturgia se incrementa con la oración característica de *Widduy*, o sea, confesión de los pecados, al mismo tiempo que se acompañan también preces *sĕliḥot* o penitenciales, suplicativas de perdón.

De este modo se constituyó la liturgia propia de las diferentes solemnidades con preces básicas o canónicas; según Elbogen,[4] a partir del año 550, ya no se redactaron nuevas preces básicas que gozaran de aquel carácter obligatorio, y, en cambio, desde esta época se incrementa un gran desenvolvimiento de las preces litúrgicas con un carácter libre, personal y, sobre todo, poético.

Es el *piyut*, voz que deriva del griego ποιητής, poeta. Se había creído que este florecimiento del *piyut* a partir del siglo VI, respondería, en parte, a la emulación con la poesía religiosa que florecía en las escuelas siríacas cristianas, y también se creía que, con las órdenes dictadas por Justiniano, que venían a impedir para los judíos el rezo de sus preces litúrgicas básicas y el ocuparse con el Talmud, el *piyut* recogió poéticamente toda

3. Cf. la clásica obra de I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, p. 251. Frankfurt, 1931. Véase también A. Z. IDELSOHN, *Jewish Liturgy and its Development*. New-York, 1932, y R. EDELMANN, *Bestimmung, Heimat und Alter der synagogalen Poesie*, en *Oriens christianus*, VII (Leipzig, 1932), p. 16 s. A esta bibliografía hay que sumar la que damos más adelante, relativa a los descubrimientos últimos en los fondos conservados de la Guenizá.

4. Op. cit., p. 280 s.

aquella corriente de fervor y piedad, y así vino a alimentar la vivencia religiosa del pueblo judío. Pero hoy día, con los grandes hallazgos de la Guenizá, con el estudio de sus miles de fragmentos, con el descubrimiento de una serie de poetas religiosos *(paytanim)* nuevos, así como con el estudio de distintos ciclos litúrgicos *(Maḥzor)*, se ha podido rectificar aquella explicación, y ver en la gran eflorescencia del *piyut* una fidelidad, una pervivencia de una posición litúrgica típica de Israel, singularmente de Galilea, y que remonta a los siglos II, III y IV de nuestra Era, entroncándose con toda la tradición anterior.[5] Precisamente se señalan por el doctor M. Zulay[6] — autoridad muy destacada en esta materia — diferentes períodos en el desarrollo del *piyut*, de modo que el período más antiguo, el de los *paytanim* anónimos, se caracteriza precisamente por el predominio del tipo del *piyut* penitencial, la *sĕliḥá*, en alternancia con el himno; luego, con el gran poeta litúrgico Yannay (al parecer, del siglo VII), predomina el género litúrgico de la *Qĕrobá*, pues, a base de los hallazgos de la Guenizá, nos consta que Yannay escribió, por lo menos, unas ciento cincuenta *qĕrobá* para los sábados, aparte las composiciones destinadas a las fiestas y solemnidades especiales; para volver luego el período de nuevo florecimiento, con el Gaon Saʿadia (siglo X), de la *sĕliḥá*, pero ya con las nuevas variantes de la *tokeḥá*, de la *baqqašá*. Así es que hemos de ver en el cultivo de la poesía *sĕliḥá*, auténticamente penitencial, una antigua raigambre de tradición bíblica, tradición que luego fué acomodándose a las nuevas aportaciones de las sucesivas generaciones, proliferando en diferentes cambiantes, con arreglo a cierta influencia de ideas filosóficas o morales, o bien a una conciencia colectiva de la suerte de la nación judaica, dispersa y alejada del antiguo solar. Nos interesa, pues, acotar esta pervivencia de la *sĕliḥá* y estas variantes en las que se moldea el espíritu que primordialmente la informa.

Desde luego que la principal interferencia que encontramos en la

5. Cf. los *Genizah Studies* edición por J. DAVIDSON, Nueva York, 1928. Uno de los más fecundos *paytanim* que ha podido descubrirse con los textos de la Guenizá, es Yannay, que ha merecido diferentes y valiosos estudios de parte de nuestro querido amigo el doctor M. ZULAY: en sus «Mehqeré Yannay (Yĕdiʿot ha-makon lĕḥéqer ha-sirá ha-ʿibrit»), vol. II (Jerusalén, 1936), p. 234 s., estudia las características formales de la poesía litúrgica de Yannay; luego hizo el estudio del desarrollo del *piyut* en Israel: «Lĕ-toledot ha-piyut bĕ-ereṣ Israel» (Yĕdiʿot.), vol. V (1939), p. III s. Por el mismo tiempo publicó, a base de los manuscritos de la Guenizá, los *piyutim* de Yannay (Jerusalén, 1938). Aun nuestro distinguido amigo el Profesor J. SONNE publicaba otra «Kĕrobá» del mismo Yannay en el *Hebrew Union College Annual*, vol. XVII (1943-44), p. 199-200. Una obra muy valiosa sobre toda la significación del acervo, tan variado como rico de la Guenizá, es la del Profesor P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Londres, 1947.

6. Recientemente el Doctor M. ZULAY ha publicado un bello artículo en el *Sefer Yobel Schocken* (Jerusalén, 1948-1952), p. 83-124, cuyas luminosas ideas seguimos en este particular.

auténtica expresión de la plegaria penitencial, del sentimiento de contrición por la ofensa inferida al Señor, de la súplica de perdón y de auxilio moral en la lucha ascética, es el recuerdo indeficiente de la trágica suerte del pueblo elegido, a la merced de sus enemigos; desde luego, el poeta reconoce las faltas de que es culpable el pueblo, la nación judaica, acepta como merecido el castigo, pero espera el perdón del Señor, infinitamente misericordioso, espera estrenuamente en Él, quien volverá a reunir las dispersas ovejas. El aliento de los Profetas se mezcla con el venero del salmo penitencial y diríamos que la conciencia colectiva de pecado ha desplazado la propia y personal contrición. Pero tengamos en cuenta que ya en el propio salmo *Miserere* hay, al final, una súplica para que el Señor se acuerde de Sion y reedifique sus muros. La conciencia individual y la colectiva van tenazmente imbricadas, perfilándose dentro de los horizontes del trascendental mensaje mesiánico de Israel. He aquí una *Tĕfil-la* o plegaria de Mar Bereh de Rabina (siglo III), toda ella embebida de los acentos del salmo penitencial:

> ¡ Dios mío !
> Guarda mi lengua de palabras de maldad,
> y mis labios de pronunciar imposturas ;
> para mis maldecidores mi alma sepa callar,
> y quieta, como el polvo, para toda cosa sea ;
> abre mi corazón a tu Ley
> y a la querencia de tus preceptos vaya mi alma ;
> para todos aquellos que maquinan el mal contra mí
> desbarata su propósito y deshaz su designio.

(BRODY-WIENER, *Anthologia hebraica*, p. 8.)

En cambio, en la siguiente Plegaria del *paytán* Yosé ben Yosé, quien al parecer, vivió en Israel, a mediados del siglo VII, el sentimiento contritamente penitencial está ya en función del pecado o deficiencia moral del pueblo judaico, y es el alma colectiva la que dialoga, intercediendo, con el Señor:

> *Que tu providencia, oh Dios nuestro, difiera tu ira,*
> *para los malos y los buenos, y sea ello motivo de alabanza.*
> *Obra, oh Dios, según tu designio y no según el nuestro,*
> *pero considera cuán flacos y menesterosos somos.*
>
> En verdad, nuestros pecados exceden a toda ponderación,
> y los gemidos de nuestro pueblo mucho se han agravado,
> como quiera que no nos corregimos como debiéramos,
> nos rodean los dolores ; como un estulto nos hemos engreído.
> *Que tu providencia...*

Cuando nos proponías la conversión, ocultamos la faz,
con engaño te buscamos y a ti no nos convertimos,
no te solicitamos con bien, en gran parte te olvidamos,
y cuando el mal nos agobia, ¿cómo te encontraremos?
Obra, oh Dios, ...

Con los brazos impedidos no podemos presentar hazañas
fruto de nuestro esfuerzo, y a la hora del premio estamos avergonzados,
terminamos viviendo de los méritos de nuestros padres,
pero ni la obra ni el fruto logrados satisfacen.
Que tu providencia...

Entre nosotros fueron quebradas las amables figuras
que golpeaban a tus puertas con fuerza y eficacia,
y habladores soberbios nos hicimos: trátanos según tus misericordias,
aparta de nosotros el castigo de la espada vibrante.
Obra, oh Dios, ...

Hemos sido apartados como el cascabillo respecto del trigo,
somos como el tamo que nadie piensa en recoger,
ciertamente mientras se recoge el trigo a su tiempo
el fuego reduce a pavesas el tamo ya seco.
Que tu providencia...

¿Qué diremos? ¿Con qué nos justificaremos?
¿Qué hablaremos para que la gracia sea hallada en nuestras palabras?
¿Quién será el elocuente que pueda hablar felizmente
y no se halle censura en el hálito de su boca?
Obra, oh Dios, ...

(A. M. HABERMANN, *Bĕ-ron yáḥad*, p. 7.)

Como dijimos anteriormente, el primer predominio de la *sĕliḥá* reaparece luego, hacia el siglo X, pero frecuentemente modelada en la forma de la *tokeḥá* y de la *baqqašá*. En la *tokeḥá* del célebre R. Sa'adia Gaón, de mediados del siglo X, encontramos los acentos típicos que tal género aporta a la *sĕliḥá*. Es un buceo implacable en la inanidad humana, en su gran labilidad, en la pobreza de su vida física y moral, en la caducidad de los bienes mundanos. Desde luego que estos sentimientos son de base bíblica, pero están acrecidos con aportaciones venidas de la filosofía neoplatónica, a través de la cultura árabe. Diríamos que en la *tokeḥá* se nota cierta influencia de la poesía moral *(zuhd)* de los árabes.[7] Es

7. En nuestra citada obra *La poesía sagrada hebraicoespañola*, p. 46, 50, 74, desarrollamos más estas relaciones.

como una desviación del sentimiento prístino y auténtico de la contrición bíblica; parece que el dolor no nace primordialmente por haber ofendido a Dios, sino por la pena producida por un cálculo falaz: el haber confiado en los halagos de una vida seductora y engañosa. Es una atrición más que una contrición; es como una consideración moral del tipo *De fortuna*, tema tan manido en la Edad Media y generalmente tan ineficaz. En ella el dolor por los pecados cometidos no salta pura y espontáneamente ante la presencia paternal del Dios de la Santidad, tal como salta la chispa del pedernal al ser herido con el eslabón, sino que parece más un desengaño, una desilusión, un error. No es que la contrición auténticamente bíblica falte en estas *tokeḥot*, pero en ellas se da todo resalte a estas consideraciones de un cierto pesimismo filosófico sobre esta vida mundana. Véase el ejemplo del Gaón Sa'adia.

TOKEḤA

Oh Dios, si gracias a tu elección complaciente,
el débil hombre se ha elevado a alta jerarquía,
¿cuál es el vagido que se percibe en su palabra?
Si en cuanto a su forma y estructura
es como un búcaro formado del barro,
¡contiene también fuentes de sangre y saliva,
moradas de gusanos y polillas!

Mi espíritu se anonada si habla de sus obras,
mi alma se humilla si recuerda sus hechos.
¡Ay del hombre, en cuanto a su naturaleza!
¡Ay del hombre, con respecto a su Creador!
Su mano se alza contra todo ser para destruirlo,
y la mano de todo contra él se agita para arruinarlo.

Durante su vida diríase que el hombre anda entre ortigas,
y que a lo largo de sus vanidades se mueve entre paranzas.
Sea ya en tiempo de fríos duros o de arduos calores,
en medio de feroces leones,
¡cuánto han de vigilar sus ojos y estar prevenidos!
Cuando está harto, entonces da respingos,
pero cuando está hambriento se enoja,
tampoco de noche descansa su corazón,
pues todos sus días son dolor y enojos;
una a otra reúne las casas de su propiedad,
pero le bastan cuatro codos como hoyo de su sepultura.

10-13: Cf. Gén. 16, 12. || 22: Ecl. 2, 23. || 23: Is. 5, 8.

¡Recuerde el hombre esto, avergüéncese,
y ante su Creador se humille!

La vanidad de su corazón lo ensoberbece
hasta elevarse por encima de las nubes,
y sobre toda persona se enaltece,
pero de súbito cae en la trampa;
no se busque entonces su altivez,
pues a la nada se reduce su poder,
y a la tumba él desciende,
con sus miembros de polvo en rigidez.
Gleba corrupta es su embrión,
su masa una secreción inmunda,
que se consume como un limaco,
y no puede ver ni sentir el sol;
con dolores es dado a luz,
viene al mundo, pero si cae de cabeza,
su caída acaba con él,
no puede ya levantarse.

Mímenle sus educadores al enseñarle,
o bien con golpes le acucien,
en vano podrán corregirle,
pues es como un ternero incorregible.
Esfuérzase por conseguir la ciencia,
todos sus días, y ella de él se aleja,
pues ella excede a la medida de sus días,
y, en verdad, le es inaccesible.
El conocimiento de lo que ocurrirá mañana
le hace aun más estúpido,
pues su corazón se llena de pavor y angoja,
entonces se arma de recelos;
cuando su desgracia le afecta de súbito
sus planes se apagan como la estopa.
Recuerde el hombre esto, avergüéncese,
y ante su Creador se humille.

Una gran calamidad es para él su apetito de voracidad
como los animales salvajes, llenos de fiereza,
llena de víctimas su estancia,
frutos de la tierra hasta consumirlos:
todo lo que se mueve o lo que nada, hasta la saciedad,
pero él, como la muerte, jamás se sacia,
y como la tumba no dice jamás: —¡Basta!—.
Sobre su cama maquina pravedades,
las que realiza al llegar el día,

49: Cf. Ecl. 7, 23. || 55: Is. 43, 17.

madruga para hacer maniobrar
sus instrumentos de violencia y crueldad,
las ironías de su boca sólo pretenden engañar a las personas;
si se le examina y comprueba
se le encontrará como una escoria plateada.
Alégrase de toda felonía
pues sabe muy bien desentenderse de palabras de promesa,
la renovación de los fraudes y engaños
es para él una fuente de placer.
¿Quién lo habría creído,
pues su estupidez llévale a alegrarse de su propia ruina?
¡Pudiera él reflexionar que Tú le provees de todo su menester!
Cuando sus entrañas revienten
y le arrojen sus excrementos a la cara,
como diciendo: —¡He aquí, oh necio,
todo el botín que nos regalaste!—,
entonces se desvanecerán todas las delicias de su riqueza,
y le quedará sólo su culpa.
Recuerde el hombre esto, avergüéncese,
y ante su Creador se humille...

(BRODY-WIENER, *Anthol. hebr.*, p. 51-52.)

En cambio, en ilustres poetas del gran Período español de la poesía hebraica (siglos X-XV) encontramos, a menudo, la pura vivencia de los más auténticos sentimientos del salmo penitencial. La gran cultura filosófica y científica que entonces florecía en la España musulmana se amalgama, a veces, con la expresión poética sagrada, pero también, a menudo, percibimos, puro y auténtico, pero remozado en su expresión, el venero de la poesía penitencial de la Biblia. Pocas poesías son un tan preclaro jalón en esta trayectoria como la inspirada Plegaria de Iṣhaq ibn Mar Saul de Lucena (segunda mitad del siglo X).

Dios mío, según mi perfidia no me juzgues,
ni según mis obras quieras medir mi pecho.
Págame según tu magnanimidad, y así viviré,
y no me retribuyas según mis méritos.
El orgullo de mi alma ante ti humillaré,
y en mi dolor mi corazón rasgaré, no mi manto.
Heme aquí enfermo de corazón y acongojado
por mi crimen, mi suma maldad y mi locura.
Aturdido de dolores, y no por obra del vino, encontréme;
después que mis pasos de tu camino resbalaron

6: bella imagen relacionada con la costumbre de rasgarse las vestiduras en los momentos de dolor.

¿qué responderé y dónde auxilio encontraré?
¿En el día del juicio hacia quién me refugiaré?
Ciertamente mis transgresiones están ante mis ojos,
mi deshonra enfrente de mí y a mi lado.
Si mis vecinos pudieran oler mis pecados,
en seguida huirían y de mí se alejarían.
Inmundo de corazón, el cual en mi interior
percute y se agita por los pecados que cometió;
conózcolos, sobre mi corazón pesan,
los veo a mi diestra y a mi siniestra;
como tamo disperso, así estoy perseguido y rechazado,
y mi congoja no cesa ni disminuye.
A ti vuelvo mis ojos, con mis preces, oh Señor,
en mi gemir escucha mi lamento y mi voz.
Tú, porción de mi heredad, roca de mi fortaleza,
anhelo y confianza mía, fuerza y virtud mía,
quieras guiarme por la senda de rectitud
que va hacia ti; establece mis caminos,
perdona mis faltas y endereza mi corazón,
el cual vaga perdido como pastor insensato.
Atiende a mis suspiros mientras golpeo a tu puerta,
disponte, Roca mía, a remediar mi dolor y mi cuita,
redímeme de mi pecado, Cumbre de mi gloria,
fuerza mía en mi cautividad y en mi flacidez,
bálsamo de mi dolor, alegría íntima de mi ser,
mi gozo en mi tribulación y en mi pena.
Humildemente iré a ti y me postraré,
sin fuerzas para implorar tu benignidad.
Ten en cuenta, Señor, que tu recuerdo mora en mi pecho
y en mi mente, a lo largo de mis días y mis noches;
mírame, compadécete de mí, Dios de verdad;
alcance gracia a tus ojos la ofrenda de mis loores,
guíame durante el tiempo de mi combate,
pastoréame en los días de mi efímera vida,
indulgénciame y expía mis obras
y computa mi cántico como el canto de los levitas;
y cuando tu criatura comparezca a juicio,
Dios mío, según mi perfidia no me juzgues.

(BRODY-ALBRECHT, *Die neu-hebr. Dichterschule der spanisch-arab. Epoche*, n.º 50.)

25. imágenes muy bíblicas, aplicadas al Señor. || 32-33: Roca mía... cumbre...: calificativos, muy poéticos y bíblicos, dados al Señor.

Y del gran poeta Šelomó ibn Gabirol (de la primera mitad del siglo XI) uno de los más grandes poetas de la humanidad, tenemos en su sublime poema *Kéter Malkut (Corona real)*, la segunda parte, de designio singular-

mente precativo, penitencial, en la cual hay perícopes que parecen arrancadas a la Biblia, si bien que expresadas con un cierto atuendo ya más moderno. Pero palpita la conciencia de pecado, el sentimiento de humilde contrición, la confesión de la gran labilidad humana sujeta al poder maléfico del instinto, de la concupiscencia, la esperanza de que con la gracia y auxilio del Señor, padre amoroso y providente, podrá se vencer a tales enemigos del alma y de su vida espiritual. Aquí se nota, como el apotegma rabínico de que «Todo depende del poder de Dios, menos el temor de Dios» se interpreta, fielmente con las constantes bíblicas, en el sentido de que también depende de Dios este temor o amor de Dios.

Dios mío, estoy confuso y avergonzado para permanecer a tu faz, pues sé que según la magnitud de tu grandeza así es el extremo de mi bajeza y oprobio,
y que según la fortaleza de tu poder así es la debilidad de mis fuerzas, y que según tu plenitud así es la deficiencia de mi conocimiento.
Puesto que Tú eres uno, Tú eres rico; tú, fuerte; Tú, firme; Tú, grande; Tú, sabio; Tú, Dios.
Y yo soy gleba y gusano, polvo de la tierra, vaso lleno de corrupción, piedra insensible,
sombra vagabunda, «viento que va y no vuelve», veneno de áspid.
Pérfido de ánimo, incircunciso de corazón, tumultuoso de ira, forjador de vanidad y mentira,
altivo de mirada, pronto a la ira, impuro de labios,
tortuoso de caminos, precipitado de andares.
¿Qué soy yo? ¿Qué es mi vida, qué mi fuerza, qué mi justicia?
Estimado como nada todos los días de mi vida, ¡cuánto más después de mi muerte!
De la nada vengo y a la nada voy.
Y he aquí que vengo a tu faz, «no conforme a la ley», con altivez de rostro e impureza de pensamientos,
con natural lúbrico, inclinado a sus abominaciones,
con concupiscencia insolentada y alma no purificada, corazón inmundo, extraviado y corrupto,
cuerpo lacerado, lleno de confusión, continuamente, sin cesar.

* * *

Dios mío, sé que mis pecados superan todo cálculo, y que mis culpas rebasan toda medición.
Pero recordaré de ellos talmente como una gota del mar, y me confesaré con ellos; quizá así aplacaré el clamor de sus olas y su estrépito.
«Y Tú oirás desde los cielos, y perdonarás».

18: 1 Rey. 8, 34.

Pequé contra tu ley, desprecié tus mandamientos, abominé con mi corazón y con mis labios, hablé iniquidades,
delinquí, me pervertí, me ensoberbecí, violenté, forjé embustes, aconsejé necedades,
mentí, escarnecí, me sublevé, blasfemé, me rebelé, traspasé, conspiré, perseguí y la cerviz endurecí.
Rechacé tus reprensiones, prevariqué,
corrompí mis caminos, torcí mis vías, volvime de tus mandamientos y transgredí.
«Pero Tú eres justo en todo lo que a mi ha venido, pues Tú con verdad has obrado mientras que yo he pecado.»

* * *

Dios mío, están caídas mis faces al recordar todo lo que te he afrentado, porque por todos los bienes que me has colmado con mal te he pagado.
Pues me has creado no por necesidad, sino por generosidad; por fuerza, sino por gracia y amor.
Y antes que yo existiera, con tus mercedes me has precedido; inspiraste un espíritu en mí y me diste la vida.
Y después de mi llegada al ámbito del mundo no me has abandonado, sino que como padre indulgente me has criado.
Y, como una nodriza al infante, me has cuidado; a los pechos de mi madre me has fortalecido.
Con tus suavidades me has saciado, y cuando llegué a permanecer en pie me has corroborado.
Me has tomado en tus brazos y me has conducido, y sabiduría y consejo me has enseñado.
De toda angustia y aprieto me has librado, y cuando irrumpía la calamidad, a la sombra de tus manos me has cobijado.
¡Cuántas aflicciones pasaron desapercibidas a mis ojos, pues ya de ellas me habías redimido! ¡Y antes que llegara el dolor, preparaste bálsamo para mi herida y yo no lo sabía!
Cuando yo no me guardaba de todo daño, Tú me guardabas, y cuando me encontraba entre los dientes del león, quebrabas los colmillos de los cachorros y de ellos me librabas.
Y al rodearme enfermedades graves y pertinaces, graciosamente me sanabas, y cuando tus duros juicios visitaban el mundo, de la espada me salvabas.
De peste me librabas y en el hambre me alimentabas y con hartura me saciabas.
Cuando te enojaba, así como reprende un padre a su hijo talmente me amonestabas.

24 : Neh. 9, 33.

Y cuando invocaba desde mi desgracia, preciosa fué a tus ojos mi alma, y volver vacío no me dejabas.
Aun aumentaste y superaste sobre todo esto.
Al darme una Ley perfecta para que creyera que Tú eres Dios de verdad, que tu ley es verdad y tus profetas son verdad.
No me diste parte con tus rebeldes y adversarios, pueblo necio que ultraja tu nombre.
En tu ley hacen mofa, y en tus servidores querella, y desmienten tus profetas.
Simulan perfección y bajo ella hay astucia, simulan un alma pura y limpia, y bajo ella hay la úlcera.
Como vaso lleno de inmundicia, lavado por fuera con aguas de engaño, pero que todo lo de su interior contamina.

* * *

Indigno soy de todas las mercedes y de toda la fidelidad que has dispensado a tu siervo; ciertamente, Señor, Dios mío, te alabaré.
Pues me has dado un alma santa, y con mis actos perversos la he maculado y con mi carácter vil la he corrompido y profanado.
Pero sé que si he pecado, no a ti sino a mí mismo he afrentado.
Cierto, mi instinto protervo permanece a mi diestra para tentarme; no me deja restaurar mi espíritu, disponer mi descanso.
Cuantas veces hasta ahora he procurado conducirlo con mi doble rienda,
y me he propuesto devolverlo del mar de las pasiones a la tierra enjuta; ciertamente no he podido.
Desbarató mis cálculos, deshizo el fruto de mis labios.
Yo concebía pensamientos de perfección, y él forjaba vanidad y mentira.
Yo iba por paz y él iba por guerra.
Hasta que me puso como escabel para sus pies y en calma vertió las sangres de la lucha.
Y cuantas veces salí para pelear con él y ordené el campamento de mi ascesis y de mi penitencia,
puse también el campamento de tus misericordias enfrente de mí para mi auxilio.
Porque dije: —Si viene mi instinto «contra un campamento y lo bate, sea en salvo el otro campamento»—.
Y talmente como pensaba, así fué.
He aquí que prevaleció contra mí y dispersó mis huestes,
y no me quedó sino el campamento de tus misericordias.

57 : Gén. 32, 9.

Pero sé que con ellas lo venceré y serán para mí la mejor ayuda. Quizá podré batirlo y expulsarlo.

* * *

Sea merced de tu parte, Señor, Dios mío, doblegar mi mala inclinación y volver tu rostro respecto de mis pecados. ¡No me quites en la mitad de mis días!
Hasta que haya dispuesto mi menester para mi camino, y mi provisión para el día de mi partida.
Pues si salgo de este mundo mío talmente como vine, y regreso desnudo a mi patria talmente como salí,
¿para qué fuí creado y fuí llamado para contemplar pena?
Mejor hubiera sido para mí permanecer allá que venir aquí a acrecentar pecado y multiplicar la afrenta.
¡Oh, Dios, según la medida de tus misericordias, júzgame, y no con tu ira, a fin de que no me halles en menos!
Pues, ¿qué es el hombre, para que lo sometas a juicio? Un soplo errante, ¿cómo podrás pesarlo?
Cuando suba a la balanza del juicio no la hará bajar ni subir, ¿y qué te aprovecha disponer peso para el viento?
Desde el día de su ser, el hombre se halla cuitado y afligido, llagado, batido de Dios, desgraciado.
Su principio es como tamo barrido, y su fin como arista aventada.
Durante su vida es talmente como yerba marchita, «¿acaso Dios apremiará al perseguido?
Desde el día de su salida de la entraña materna, el dolor es su noche y la congoja su día.
Si hoy prospera, mañana gusano le espera.
El tamo lo impele y la espina lo hiere.
Si va harto se deprava, y si famélico, por un cacho de pan se malea.
Para buscar la riqueza sus pasos se aligeran y olvida la muerte que tras él espera.
En tiempo de aflicción prodiga sus palabras, matiza su habla y multiplica sus votos.
Pero al llegar el bienestar, profana sus palabras, olvida sus votos y refuerza de sus puertas los cerrojos.
Y la muerte está en sus cámaras; él multiplica los centinelas por todas partes, y el espía está dentro.
¡Qué al lobo no lo detendrá el vallado para llegar al rebaño!
El hombre viene al mundo y no sabe por qué, se alegra y no sabe de qué; vive y no sabe hasta cuando.
Durante su niñez anda según su instinto.
Y cuando principia el espíritu de concupiscencia a turbarlo, se afana en reunir riquezas y bienes, y emigra de su país,

72 : Cf. Ecl. 3, 15.

para embarcarse en los bajeles y para atravesar los desiertos, se expone a sí mismo junto a los cubiles de los leones y se aventura entre los reptiles.
Y cuando cree que ya es mucha su ganancia y que su mano ha logrado fortuna,
en paz le atrapa el expoliador; sus ojos abre y nada quedó.
A cada instante está amenazado de calamidades que pasan y vuelven.
Cada hora, a desgracias; cada momento, a penas; cada día desastres le sobrevienen.
Si un instante permanece en felicidad, de súbito le llega la adversidad.
Ya sea que en lucha entre y le alcanza la espada, o el arco bronceado lo traspasa.
O le sobrevienen dolores, o inúndanle aguas tempestuosas.
O le acaecen dolencias malas y persistentes.
Hasta que se considera una carga a sí mismo, y veneno de áspides encuentra en lugar de su miel.
Y cuando su dolor aumenta, su prestigio disminuye.
Y los mozalbetes se burlan de él y los jóvenes le dominan.
Y se convierte en un peso para los salidos de sus propias entrañas, y todos sus amigos se hacen los desconocidos.
Y al llegar su hora sale de sus estancias para la mansión de la muerte, y desde la sombra de sus cámaras a la sombra de la muerte.
Despójase de su recamado y de su púrpura y vístese gusano y polilla.
En el polvo se acuesta y torna a la raíz de la cual había sido cortado.
Un ser al cual llegan todas estas cosas, ¿cuándo encontrará momento para convertirse, para lavar la mancha de su perversión?
El día es corto pero la tarea es larga.
Y los exactores urgen, apremian, acosan.
Y el tiempo de él se ríe, y el dueño de la casa aprieta.
Por esto, oh Dios mío, recuerda estas tristezas que sobrevienen al hombre.
Y si yo he obrado mal, dispón Tú en bien mis postreros días.
Y no pagues medida por medida a aquel cuyos pecados colman toda medida, y sin alegría va a su muerte.

(I. DAVIDSON, *Selected religious Poems of Salomon ibn Gabirol*, n.º 50.)

Damos a continuación algunos ejemplos de *sĕliḥá* entre los poetas hebraicoespañoles del Período de oro (segunda mitad del siglo XI y primera mitad del siglo XII). Entre ellos se cultivó particularmente la *sĕliḥá*, entre otras razones, porque moviéndose casi todos estos poetas en medio

de la fascinante civilización arábigoespañola, encontrándose medio asimilados a los modos y seducción de la poesía árabe, participaron, sobre todo en su juventud, en la atmósfera de placer y sensualismo que reinaba en aquella cultura evanescente, si bien no llegaron a los extremos orgiásticos típicos de la poesía árabe. Pues bien, luego en su madurez o en su senectud, sienten el escozor del remordimiento, y así componen diferentes *sĕliḥot*, en las cuales respira la contrición bíblica, pero, a menudo, influída por las obyurgaciones de la *tokeḥá*, o también del *zuhd* musulmán. Hay que tener en cuenta que en el *zuhd*, la motivación del arrepentimiento — aparte de algunos místicos muy influídos por las corrientes cristianas — no ofrece nunca aquella entrañabilidad personal, la vivencia filial del diálogo, de solera bíblica, entre el pecador y el Señor; es una motivación ética, filosófica, que valora como contrastándolas en una balanza, mecánicamente, las directrices y las consecuencias del obrar moral humano. Sin embargo, en nuestros poetas hebraicoespañoles hay una auténtica vela de sus sentimientos, que trasciende a las puras motivaciones bíblicas. El más fecundo en estas composiciones penitenciales *sĕliḥot* es el granadino Mošé ibn ʿEzra, llamado por antonomasia el poeta penitencial *salḥán*, por el gran número de estas sentidas composiciones poéticas, en las que llora las veleidades y descarríos de su edad más juvenil. En el gran poeta tudelense Yĕhudá ha-Leví, la moción de afectos, pone, a veces, su acento en la ahincada súplica de guiaje espiritual del Señor, en la esperanza de su indeficiente auxilio (*baqqašá*, o sea, súplica), en el duro combate que, con medios desiguales, tiene que plantearse el hombre en lucha con su mala inclinación, su torcida naturaleza *(yéṣer ha-raʿ)*.

YOSEF IBN SADDIQ

(Nació hacia el año 1080; murió en Córdoba, el año 1149.)

SĔLIḤÁ

Me creaste, oh Dios, con un noble espíritu de inteligencia,
e inspiraste en mi un alma de pureza;
sin embargo, las heces que hay en mi interior
ellas son la contaminación de mi alma,
la asedian para seducirla con sus mentiras.
y para cazarla en las mallas de su celada.

(H. Y. Schirmann, *Yĕdiʿot...*, II (1936), p. 174.)

YEHUDÁ IBN GAYYĀT

(Nació en Lucena; de la primera mitad del siglo XII.)

SĔLIḤÁ

Paloma que te dejas prender en las redes de toda senda,
pues atiendes al cebo y te olvidas de la trampa,
tu vida va pasando y el lazo no se rompe.
¿Qué responderás a Aquel que te envió?
¿Acaso endurecerás aún tu espíritu
hasta que haya transcurrido ya tu tiempo
y se haya consumido en vano tu fuerza?
Pon atención en tus vías,
y tu mirada aguzarás.
«¿De dónde vienes y a dónde irás?»
¿Acaso te será cosa banal el disiparse en el mundo,
siguiendo los placeres del tiempo como años de jubileo?
De la tiniebla vienes y hacia la vanidad te encaminas,
advierte que los días de duelo se aproximan;
apártate de los peligros seductores
y de las vanidades placenteras,
y mientras tanto, desgarra
tu corazón a pedazos,
y el llanto invocarás.
«¿De dónde vienes...»
Y si ahora no logras justificarte,
¿cuándo podrás pagar tu deuda
por las sangres de tu rebelión y los crímenes de tu dureza?
Ciertamente tu pecado es tu enfermedad y tu contribución
será tu consuelo,
tu confesión te hará bien
cuando derrames tus lágrimas,
y vea entonces tu aflicción
Aquel que puede darte la muerte o la vida,
y así el perdón obtendrás.
«¿De dónde vienes...»

(BRODY, *Diván Yĕhudá ha-Levi*, III, p. 177-178.)

1: Lev. 26, 20. || 10: Gén. 16, 8.

MOŠÉ IBN ʻEZRA

(Nació en Granada, hacia el año 1055, y murió hacia 1138.)

SĔLIḤÁ

Dios de mi plegaria, que de la nada me has creado,
y, para que superara mi instinto, en el mundo la vida me has dado,
para el día que a juicio me llames, clamo desde el fondo de mi pecado.
¡Oh, Dios mío, hayas recordado
que como vasija de barro me has creado!

¿Qué provecho sacarás de mi sangre el día en que se encienda tu ira?
¿Qué beneficiarás en el día de mi muerte, cuando irrumpa tu furor?
¿Qué seré yo el día en que me sacuda el mar de tu indignación?
¿Habrá de ser bueno para ti que desdeñes la obra de tus manos?
¡Con espanto me has revestido!
¡De terror me has embebido!

¡Oh Omnipotente, ansíate mi alma, languidece por ti mi carne!
Y si he seguido la gravedad de mi corazón y el deleite de mi sentido,
es que más dulce que la miel lo he hallado, y más fuerte que león,
deshizo las vías de mi inteligencia y me ha hecho olvidar mi Hacedor.
¡Ay, concupiscencia mía, me has logrado!
¡Y cómo a vanidad me has incitado!

¿Acaso el hombre se salvará de la muerte, con riqueza y tesoros?
¿Y alejará el día amargo con saeta, lanza o coraza?
El día en el cual no encontrará palabra en sus labios ni expresión en su boca.
el día en el que ha de rendir cuentas, siendo Él testigo y juez.
Pero te alabo, oh Dios, porque me has juzgado
y con justicia me has probado.

¡Oh Piadoso! No según mi culpa y mi pecado me hayas retribuído.
Ten en cuenta que el hombre en este mundo para fatiga y congoja ha nacido.

1: Salm. 109, 1. || 4-5: Job 10, 9. || 10-11: Jer. 15, 17.
22-23: Salm. 118, 21; 65, 6.

que es como la hierba de los tejados, la cual ni florece ni sazona,
sécase cual el heno de los campos, como flor sale y luego es cortado.
¡Anúnciame que en mí te has complacido
y que del borde del abismo me has redimido!

(Brody, *Selected Poems of Moses ibn Ezra*, n.º 43.)

26: Salm. 129, 6; Núm. 17, 23.

SĔLIḤÁ

Para el que confiesa sus pecados
y testifica la muchedumbre de sus delitos,
para aquel que en vanidad pasaron sus años
y en dolores transcurrieron sus días,
que clama angustiado, entre sus aflicciones,
rodeado de las ofensas de sus adversarios,
«¡postrémonos en manos del Señor,
puesto que grandes son sus misericordias!»

Durante mi vida he ido trenzando
con cuerdas de vanidad mis pecados,
por esto me he convertido y me arrepiento,
pues está cercano el día de mi desenlace;
mi cuerpo ofrezco en expiación
y las lágrimas de mis ojos en libación;
quizá se apiadará mi Hacedor
«pues no se han extinguido sus misericordias».
«¡Postrémonos en manos...!

Los campos de mi deleite se marchitaron,
y al presente absorbo veneno de áspides,
mientras mis lágrimas han horadado,
por la fuerza de mi dolor, las mismas piedras,
a causa de las piedades ausentes del Padre
que no se ablanda por sus hijos,
«y a causa de haberse retraído
el clamor de sus entrañas y de sus misericordias».
«¡Postrémonos en manos...!

Me ha introducido en la fosa de los leones,
me ha dado en herencia su enojo,
heme aquí olvidado en la mazmorra,
hundido en el mar de su furor,
cada día descendiendo más y más

3-4: Cf. Salm. 31, 11; 78, 33. || 11: Cf. Jer. 31-18. || 16: Lam. 3, 22.

y Él no difiere para mí su ira.
«¿Es que Dios habrá dejado de compadecerse?
¿Es que con su ira ha cerrado sus misericordias?»
«¡*Postrémonos en manos...!*

(BRODY, *Selected Poems...*, n.º 54.)

31-32: Cf. Salm. 77, 10.

SĔLIḤÁ

A causa de la terrible presencia del Señor
estoy revestido con túnica de temblores;
me han despertado mis pensamientos
mientras mis pupilas estaban adormecidas,
y mis faces estaban caídas y avergonzadas
a la voz del que clamaba:
— ¡Dispuesto está el Señor a litigio,
dispuesto a juzgar todos los pueblos!

Gemí y me acongojé
por el terror del que clamaba,
temblé al tiempo que escuchaba:
— ¿Quién es el varón que teme? —
Puesto que me sublevé y ensoberbecí,
¿cómo se tranquilizará el rebelde?
Recordando que me olvidé del día
en el cual a juicio convocado sería,
mis ojos destilan corrientes eternas,
y en mis entrañas hay brasas de retamares.

¿Sabe acaso el hombre que sus pasos,
durante el tiempo de su vanidad, son contados?
¿Y comprende que todos sus actos
con cálamo de hierro son registrados?
¿Qué sus jueces y fiscales
desde la eternidad están dispuestos
para el día en el cual los padres hacen defección
y los amigos dejan en desamparo?
¡Vida llena de agitación, breve de días,
transcurrido a mis ojos así como sueños!

Vanidad es el hombre y sus maquinaciones,
sus días pasan a manera de sombra
como pájaros son sus años,
que vuelan sin menester de alas;

9-10: Job 32, 6. || 29-32: Cf. Salm. 144, 4.

todo lo que ha atesorado
será quebrado sin menester de mano.
Sin embargo, la rectitud de sus actos
le acompañará en la sepultura,
y entonces, Dios, desde el trono de las iras,
volverá al trono de las misericordias.

(BRODY, *Selected Poems...*, n.º 58.)

37-38 : Cf. *Levit. Rabba*, 29, 53.

YĔHUDA HA-LEVÍ

(Nació en Tudela, hacia el año 1075; murió hacia el 1161.)

BAQQAŠÁ

Señor mío, a tu presencia están todos mis votos,
aunque no los pronunciara con mi labio,
tu gracia impetrara yo y luego muriera,
¡ojalá se cumpliera mi petición!
En tu mano encomendaré la albaquía de mi espíritu,
y así, al dormirme, dulce será mi sueño,
pues, al alejarme de ti, la muerte se abate en mi vida,
y, en cambio, al apegarme a ti, la vida alcanzaré en mi muerte.
Sin embargo, no sé como he de presentarme,
y cuál ha de ser mi culto y mi ministerio.
Adiéstrame, Señor, en tus senderos,
y salva mi exilio de la cárcel de la impiedad,
enséñame a humillarme, mientras tengo aún fuerzas,
y en modo alguno desprecies mi congoja,
antes de que yo sea para mi mismo una carga,
y se agrave un extremo de mi cuerpo sobre el otro,
y mi cuerpo se incline a pesar mío,
como la polilla mis huesos, impotentes ya a la carga,
y parta al lugar donde partieron mis padres
y sea mi asiento el lugar do ellos se asentaron.
Como huésped adventicio soy sobre la faz de la tierra
aunque en medio de ella ha de estar mi morada.
Hasta ahora mis mocedades obraron por su cuenta,
¿cuánto yo obraré a cuenta de mi mansión definitiva?
Si las vanidades del mundo, seductoras de mi corazón,
impidieron de ocuparme en mis postrimerías,

1 : Salm. 38, 10. || 24 : Cf. Gén. 30, 30.

¿cómo podré yo servir a mi Creador,
mientras sea yo cautivo de mi pasión y siervo de mi concupiscencia?
¿Es posible que yo desee altos honores,
si mañana los gusanos serán mis hermanos?
¿Cómo podrá alegrarse mi corazón en el día halagüeño,
si no sé si propicio me será el día de mañana?
Los días y las noches, unánimes, han tramado
consumir hasta el extremo mi cuerpo,
al viento esparcen una mitad,
y al polvo devuelven mi otra mitad.
¿Qué puedo alegar, si mi naturaleza me persigue,
como un enemigo, desde mi juventud hasta mi vejez?
¿Qué significa para mi el tiempo sin tu gracia?
Y si Tú no eres mi porción ¿cuál porción yo habría?
He aquí que estoy huérfano y desnudo de buenas obras,
y sólo tu benevolencia es mi ropaje.
¿Cómo las palabras multiplicaré y pediré?
¡Señor mío, a tu presencia están todos mis votos!

(Diván, III, p. 266.)

42 : Is. 61, 10.

SĔLIḤÁ

Durmiente, no te amodorres,
abandona tus desvaríos,
aléjate de los humanos senderos
y mira hacia las celestes vías,
corre para adorar a la Roca antigua,
como corren las estrellas que te iluminan.
¡Basta ya! ¿Para que la modorra?
¡Levántate e invoca a tu Dios!
Despierta para contemplar sus cielos,
la obra de sus manos;
mira sus altos pabellones
suspendidos de su brazo,
las estrellas como anillos suyos,
gemas de sus engastes;
tiembla ante su majestad
y espera sus salvaciones,
no sea que el tiempo te eleve,
y con ello se ensoberbezca tu corazón.

Sal al promediar las noches,
en pos de los hombres ilustres,
cuyas lenguas salmodian los loores

y no hay en ellos engaño ni fraude;
durante las noches ejercítanse en la plegaria,
durante sus días cumplen sus ayunos,
en sus corazones hay veredas que llevan a Dios
y cabe el solio divino tienen ellos sus sitiales;
su conducta es como una escalera
para remontar hasta el Señor, tu Dios.

Derrama las lágrimas de tus ojos,
arrepiéntete de los pecados,
pide gracia a la faz de tu Creador
y no te enojes con tus compañeros;
humilla mucho tu altanería,
practica la virtud, cosa agradable,
honra a Dios con tus bienes
cuando vengan tus liberadores,
y cunda la voz de tu pueblo:
— Disponte a la presencia de tu Dios —.

Miserables son aquellos cuyo fundamento es el polvo.
¿De dónde les advendrá la sabiduría?
La excelencia del hombre
no aventajaría la de la acémila,
si no fuera por la visión del Dios de su gloria,
visión con el corazón, no con el sentido:
Fuente de los veneros secretos de ellos,
veneros más excelentes que el vino.
De este modo, hombre de carne y sangre,
podrás encontrar a tu Dios.

El Señor, Él es el que es,
que toda su voluntad se realiza,
que mata y vivifica,
abaja hasta el abismo y también levanta;
cumple, oh hombre, su juicio y vivirás;
abandona la rebeldía y el pecado
de tus palabras: — ¿Cuándo y dónde Él es?
¿Qué hay más abajo y más arriba de este mundo? —
Antes, al contrario, sé perfecto
para con el Señor, tu Dios.

(Brody-Wiener, *Anthol. Hebr.*, p. 166.)

54-56: Contra la orgullosa e impía ciencia.

SĔLIḤÁ

Paloma incauta, ten en cuenta que todo camino es un tropiezo,
tú contemplas el grano y te olvidas de la paranza;
tu vida ya se deslizó, pero el lazo no se ha quebrado.
¿Qué palabra responderás a Aquel que te envió?
¿Acaso endurecerás aún tu espíritu
hasta que haya perecido tu esplendor
y se consuman en el vacío tus fuerzas?
Pon atención a tu camino
y atiende en tu mirada:
¿De dónde vienes y adónde vas?

¿Acaso es poco para ti holgar en el mundo,
entregándote a los deleites del tiempo como si fueran años jubilares?
Entre tinieblas viniste y con vanidades te vas,
advierte que se aproximan los días de duelo
desecha los devaneos,
las deleitosas vanidades,
y rompe en todo momento
tu corazón en fragmentos.
Y clama, llorosa:
¿De dónde vienes y adónde vas?

Si ahora no te libras de tus inclinaciones,
¿cuándo pagarás tu deuda
por las sangres de tu rebeldía y la culpa de tu dureza?
He aquí que tu pecado es tu enfermedad, y tu aflicción es tu bálsamo,
pero con tu confesión hay tu quitanza;
cuando hayas prorrumpido en lloros
verá tu dolor Aquel
que mata y vivifica,
y entonces perdonará tu falta.
¿De dónde vienes y adónde vas?

Tus obras pecaminosas sobre tu cabeza se elevaron,
fortalecíase tu corazón y ellas se fortalecían y acrecentaban,
mientras que si tu corazón se hubiese quebrantado también ellas se quebrantarán,
mira que para combatirte se juntaron;
arrójalas de tu interior,
purifica tus afectos,

1: Paloma incauta: o sea, el alma. Cf. Os. 7, 11.

ofrenda tu corazón,
quema en sacrificio tu sebo
y vierte tus lágrimas:
¿De dónde vienes y adónde vas?

He aquí, oh alma, que eres hermosa, al sol comparada,
si no fuera que con sangre estás manchada;
no te has purificado, antes te has maculado,
y ¿cómo está maculada el alma que ha sido rescatada?
Emplea pródigamente las contriciones
ten en cuenta tus postrimerías,
entra otra vez en la alianza,
y los regalos de vanidad que cogiste
arroja de junto a ti.
¿De dónde vienes y adónde vas?

(BRODY-WIENER, *Anthol. Hebr.*, p. 164.)

ABRAHAM IBN 'EZRA

(Nació en Tudela, en 1092; murió el año 1167.)

SĔLIHÁ

Mis manos extenderé — y mis lágrimas derramaré,
por la magnitud de mis faltas — y la multitud de mis culpas.
¡Oh Dios!, endereza mis autos — y alivia mis pecados.
¡Roca mía!, socórreme — hasta el momento en que juzgues.
«En mi clamar a ti, respóndeme — ¡oh Dios de mi justicia!»

Con endechas y gemidos — el perdón te suplico,
con la suavidad de los salmos — en la asamblea de los elegidos,
con cánticos esmerados — y con lo selecto de mis obras.
Te ensalzaré, — tu nombre confesaré,
y te amaré — ¡Oh Señor, fortaleza mía!
«En mi clamar a ti...»

Tú que cabalgas sobre las auroras — e inquieres las conciencias,
y acoges las contriciones — a modo de pingües sacrificios,
Tú que sostienes los corazones, — devuelve tus millares
a la ciudad de mi complacencia. — ¡Roca mía y cobijo mío,
mi herencia y mi suerte, — Tú, don de la posesión mía!
«En mi clamar a ti...»

5: Salm. 4, 2. || 10: Salm. 18, 2. || 15: Salm. 16, 15

He aquí que en ti esperaré, — fuente de vida y refrigerio,
tu fuerza declararé — y a ti adoraré;
tu salud otórgame — a mi socórreme,
para ampararme, — cobijarme
y proporcionarme — el pan de la Ley mía.
«En mi clamar a ti...»

Excelso Rey mío, — en ti está mi apoyo,
acoge el canto que te dedico, — y al pobre así congratula:
—No temas, — pues que contigo estoy,
te corroboraré, — te auxiliaré
y te asiré — con la diestra de mi justicia.
«En mi clamar a ti...»

(D. Rosin, *Reime und Gedichte*, n.º 1.)

SĔLIḤÁ

¡Oh Dios!, tus larguezas prestamente me visiten,
a tu gracia convierte mi corazón y acógeme,
sobre tus senderos endereza mis pasos,
y así no vacilen mis vías. Tu Ley enséñame.
Séasme alcázar de fortaleza en el día de la aflicción,
y quiebra el brazo que se alzó para prenderme;
no te acuerdes ya más de los pecados de mis mocedades,
y para su recuento no escuadriñes mi faz en el día de mi juicio.
Tiéndeme tu mano para que no olvide tu Ley,
acelera el término de la redención y rescátame.
Así contemple, cuando reintegres a Sión nuestras congregaciones,
el día en el cual restaures tu Templo y nos reedifiques,
y digas a la hija de Sión: —Yo vindicaré tu sangre
de parte de tus adversarios, y mis ovejas apacentaré.

(Ed. S. Bernstein, *Tarbiz*, V (1934), p. 69.)

5: Salm. 61, 3. || 7: Salm. 79, 8.

En el Período de plata, ya algo decadente, de la poesía hebraicoespañola —desde fines del siglo XII hasta el XV— continuamos encontrando entre los poetas hebraicoespañoles bellos ejemplos de poesías penitenciales, si bien, en general, el sentimiento nuclear de la contrición tiende a extenderse más en la parte de reconvenciones, reproches o recomendaciones morales, típico de la *tokeḥá*, y en la de súplica de auxilio *baqqašá*. Eran tiempos de cierta decadencia de las aljamas, sobre todo los siglos XIV y XV, en los que se vivía una atmósfera tópica de *moralidades* —recuérdense los *castigos e documentos* de la literatura castellana—, de un cierto filosofismo

ético, a veces sobradamente inoperante, precisamente por su *aposteriorismo* : y así el poeta se alarga, a veces, algo retóricamente en estas consideraciones, aun a costa de la espontaneidad. Pero siempre se percibirán ráfagas de filial contrición del autor ante la presencia de Dios, en el diálogo con el Señor. Es muy emocionante en la *sĕliḥá* del barcelonés Abraham ben Šĕmuel ibn Ḥasday la ahincada confesión de la peligrosidad de la naturaleza humana, proclive en todo momento hacia el mal, así como en Šem Tob ibn Falaquera se notan los ardorosos ecos venidos de los Salmos, implorando guiaje moral, de parte de Dios, para el corazón y la mente.

ZĔRAḤYA BEN IṢḤAQ HA-LĔVÍ

(Nació en Gerona ; murió en el año 1186.)

TOKEḤÁ

¿Por qué gimes, alma día, y te abates sobre mí,
con gran gemido y llanto sobre la mejilla?
¿Por qué como parturienta tiemblas por tus dolores,
y por qué la cabeza te decalvas así como buitre?
¿A causa de los ballesteros, esbirros y arqueros
que te asaltaron y afrentaron, amargamente te lamentas?
¡Alma viviente!, en el Dios vivo espera, no temas
del hombre sujeto a la muerte; no te acongojes
por las espadas centelleantes que el tiempo entrecruza alrededor.
Y no te regocijes con la algazara de aquellos.
Ciertamente tú estás tallada en la gloria del Altísimo,
y con la aureola que brilla sobre todos los luceros resplandeces.
¿Por qué a los obscuros antros de la tierra,
baja y maldita, resbalarías y descenderías?
Vuelve como paloma y al palomar vuela
hasta que logres subir al trono de realeza.
Aguas de salud saca para ti de la Fuente de la vida,
y con tus pies no enturbies sus claras linfas.
Santifícate, purifícate de las inmundicias del mundo,
rehusa la porción de su pan y de su vino.
Despiértate, en medio de las terrestres vanidades recostada,
despiértate para el día postrero y abre la mirada.
La vara y el azote de castigo sobre tu espalda
el tiempo deparó. ¡Aprende, corrígete!
Los vínculos del cuerpo rompe a fin de salir

1 : Salm. 42, 12. || 4 : Miq. 1, 16.

a la casa de libertad, y los lazos del orgullo afloja;
retorna a la roca de tu Hacedor, oh alma pura,
purifícate y deálbate para el día de tu tránsito,
el día en el cual saldrás de las ligaduras de tu cuerpo,
el día en el cual la tienda extenderás en el campamento de Dios;
sus leyes y preceptos nos propuso para cumplir,
la cosa entiende y mira qué responderás a Aquel que te envió.
Preséntale las ofrendas de tus labios
y aún tu corazón como generosa oblación santifica,
recuerda y rememora sus loores y sus bondades
y no te olvides de todos sus beneficios.
Con Aquel que te elevó de la abyección del polvo
y libró del llanto tu ojo y tu pie de la caída,
ve, cobíjate bajo el ala de sus misericordias,
y no confíes en el poder de los príncipes.
Ofrécete tal como sierva a tu Señor
y póstrate ante el monte de su santidad y su nombre ensalza.
Golpea a la puerta de su testimonio,
y con la mano de la inteligencia abre sus cerrojos.
Hilacha de estopa fué para ti el pecado de tu juventud,
¡quieras quemarlo acercándole el fuego de la penitencia!
Que tu corazón, tus obras y tus palabras te labren
una buena fama con la cual, como aceite suave, seas ungido;
puesto que la vejez ungió ya tu cabeza con abundante rocío,
piensa que probablemente mañana serás ya raído.

42: O sea el templo de Jerusalén.

ABRAHAM BEN ŠĔMUEL IBN HASBAY

(Nació en Barcelona; murió en el año 1240.)

SĔLIḤÁ

¿A quién, de entre los vindicadores de la sangre, clamaré,
si mis manos derramaron mi sangre?
He experimentado los corazones llenos de odio,
y ninguno me ha odiado más que mi corazón.
Muchas son las heridas y las vulneraciones de los enemigos,
y no hay heridor ni vulnerador como mi alma.
Incitáronme hombres disolutos para prevaricar,
y no hay incitador ni seductor como mis ojos.
Sobre brasas y ascuas he deambulado,
y ningún fuego me ha abrasado como el ardor de mi pasión.

En lazos y trampas he estado preso,
y no ha habido peor lazo que mi lengua.
Mordiéronme áspides y escorpiones,
y ninguno, tanto como mis dientes, mordió mi carne.
Príncipes, con celeridad, hanme perseguido,
y no ha habido perseguidor tal como mis pies.
Mis sufrimientos sobrepujaron y vencieron a mis fuerzas,
pero no hubo sufrimiento igual a mi rebelión.
Multiplicáronse los que angustiaban mi corazón,
pero mis pecados excedieron a todos ellos.
¿A quién clamaré y por quién?
¡Si mis exactores de mi seno han salido!
No he encontrado, oh Dios, para mí cosa mejor
que entrarme en lo oculto de tus misericordias.
Tus misericordias prodiga sobre el corazón de los menesterosos,
¡oh Dios, Rey sentado en el trono de las misericordias!

(BRODY-WIENER, *Anthol. Hebr.*, p. 293.)

ŠEN TOB IBN FALAQUERA

(Español; segunda mitad del siglo XIII.)

BAQQAŠÁ

Por ti, oh Dios, suspira mi alma
en tierra de zozobras aquejada,
por ti, oh Dios, ansía mi carne
en tierra de conmoción y congoja,
en tierra de tinieblas, sin alboradas,
donde la opresión pasa por doquiera,
entre una generación de impíos orgullosos,
cuya boca profiere engaños e insolencias.
Protege de ellos a tu siervo, y tu merced
sea propicia para su espíritu abatido,
endereza la pravedad de mi corazón
y de la enfermedad de la concupiscencia cura mi alma;
por ti suspira y languidece, oh Dios que la creaste,
que, al par que ella, creaste toda criatura.
En tu búsqueda, hacia ti se moverá
mientras entre tinieblas está encerrada;
mientras la calina de la pasión ensombrece su vista
respecto de tu luz, ¿cómo podrá atalayar y contemplar?

1 : Cf. Salm. 42, 3. || 3 : Salm. 63, 2.

Y ¿cómo te servirá con alegría
mientras la circunde terrible ejército?
Y ¿cómo tu espíritu podrá alcanzarla
mientras ella en tierra inmunda está manchada?
Envía, oh Dios, tu luz y tu verdad,
a fin de guiarla y de su dolencia descansarla,
hasta que se olvide de las calamidades del tiempo,
y sólo de ti, oh Dios, sea miedosa.
Quita la llaga de su cuerpo
para que su corazón esté lleno de tu conocimiento.
Redímela de las manos del abismo, y sálvala,
y sobre la llama del querube sea levantada.
Hazle entender tus caminos, oh Dios,
y tu conocimiento no le sea extraño,
pues si alcanza a comprenderte, entonces encontrará gracia
en tus ojos y no será menospreciada.
Enséñala e infúndele sabiduría,
y así por tu benevolencia sea redimida de su error.
Borra todos mis pecados a fin de que yo sea
alzado de mi afrenta y cubierto de mis delitos.
Y, al corazón sediento de ti, abrévalo en su ardor,
oh, Tú, Fuente de vida, y así no perezca en su sed.
Ciertamente él espera su afán en tu bien,
y este su gozo ¿quién se lo haría ver?
Pues para conocer tus caminos y contemplar tu gloria,
mucho ha trabajado y hase enflaquecido
y este mundo hízose en sus ojos despreciable;
ciertamente por ti, oh Dios, suspira mi alma.

(*Ha-Mĕbaqqēš*, p. 57.)

35 : Cf. Prov. 3, 13.

YOSEF BEN DAVID BEN SOLÍ

(Español; finales del siglo XIII y principios del XIV.)

TOKEḤÁ

Vuelve, alma mía, a tu Creador
y arrepiéntate de tu pecado,
¿hasta cuándo morarán en tu interior
«los designios de tu depravación»?

4 : Jer. 4, 14.

El día de tu juicio olvidaste,
y la Roca de tu fortaleza desechaste,
fuiste en pos del instinto tempestuoso,
«rehusaste el arrepentimiento».

A la querencia del placer de tus ojos
anduvieron tus pensamientos,
ellos advertencia no oyeron
«tampoco la contrición conocieron».

El manto de mi alegría rasgaré,
pues para cometer el mal
mi faz tornóse dura como el pedernal,
«y por ello no me arrepentí».

El fruto de mi mentira he de tragar,
y el yugo de mi iniquidad he de llevar,
soportaré, obligado, mi afrenta,
«he de avergonzarme y arrepentirme».

Los hijos para su Dios pecaron,
y las aguas de salud desearon;
cuando recordaron sus prevaricaciones,
«se arrepintieron y se avergonzaron».

En silencio he callado
y mi alma dentro de mí ha murmurado;
al contemplar las cumbres de mi pecado,
«mi faz cubrió el arrepentimiento».

Me desvié del camino,
por esto percuto mi flanco;
a causa de mi pecado es mi pavor,
«y mi arrepentimiento está en frente de mí».

Mis pensamientos me reprendieron,
y mis juicios me arguyeron:
—¿Acaso a aquel que persigue el mal y la perversión
«no le alcanzará la ignominiosa confusión?».

A los custodios de mi ama
ordenó mi Rey y mi Santo:
—¡Al haz de los puros llevadla,
«y no la avergoncéis!»

8: Jer. 3, 3. || 12: Jer. 6, 15. || 20: Jer. 31, 19. || 24: Is. 41, 11. || 28: Salm. 69, 8. || 32: Salm. 44, 16. || 36: Miq. 2, 6. || 40: Rut 2, 15.

Esté dispuesta tu bondad para perdonarme
y otórgame tu longanimidad.
¡Oh Conocedor de todo arcano,
«no vuelva el abatido, avergonzado!»

(BRODY-WIENER, *Anth. Hebr.*, p. 315-316.)

44 : Salm. 74, 21.

ŠELOMÓ BEN MEŠUL·LAM DE PIERA

(Catalán; nació el año 1340; murió hacia el 1420.)

TOKEḤÁ

Hombre que ansías poseer la prez del mundo,
¡ay del día en que caigas en sus redes!
¿Qué te valdrá toda la riqueza que hayas atesorado?
¿De qué te servirá la fortuna que hayas acumulado?
¿Acaso hay esperanza para el cuerpo en el sepulcro,
al descender a su última morada? ¿Es que de su ida retornará?
¿Por ventura hay salvación para aquel cuyo cadáver
está encerrado en el ataúd? ¿Acaso abrirá agujero en su puerta?
Entonces conocerás el beneficio que tu mano te ha granjeado,
y aquilatarás el polvo que tu comercio te ha deparado.
Allí cosecharás la mies de vanidad que hayas sembrado,
y comerás del fruto del árbol de falsedad que hayas plantado.
Y serás muerto con la punta de la lanza que habrás forjado,
y serás hendido con la clecha del arco que habrás entesado;
serás comido por el fuego que con tu boca habrás avivado,
y serás cogido en la paranza que habrás celado.
Y te encaminarás hacia el lugar del juicio que despreciaste,
entonces recordarás la ley que aquí olvidaste,
no encontrarás sino las buenas obras que hiciste,
y la rectitud de acción con que te condujiste.
Desecha la fascinación del mundo, su porte y su prestancia,
abandónalo y no vuelvas a perseguirlo,
—he aquí que ajenjo ha vertido en su lagar,
y lengua de víboras y veneno de áspides es su pan—,
antes que seas cogido en su trampa,
y cierre tu ojo que hacia él abrieras.
Al florecer los días de tu juventud lo elegiste,
fuertemente en los días de tu mocedad lo apeteciste,

3: Cf. Prov. 11, 4. || 12: Cf. Gén. 3, 3.

antes que llegara el tiempo de la senectud de él te cansaste,
y se desvaneció el esfuerzo del brazo que desnudaste.
Rompe la red que a la orilla del camino tendiste,
con íntegro corazón cierra el portillo que abriste,
y arrepiéntete por los pecados que cometiste,
por las rebeliones e iniquidades que obraste,
desvía tu inclinación del mundo que amaste,
evita tu pie respecto del placer que soñaste.
Domeña tu instinto, al cual hasta ahora has servido,
y conoce a tu Roca, a quien hasta ahora no has conocido.
Con voz de confesión que en el día de la prueba dispusiste,
y que en el día del juicio para justificación compusiste,
invoca a Dios en el lugar dispuesto para su morada,
pues no hay fuera de Él divinidad alguna:
—Perdona el pecado del hijo que Tú engendraste,
y condona la falta del hombre que Tú formaste,
mira que es como inanidad, el día que lo visitaste,
y en el plazo de su término, como cieno lo deparaste.
¿Cómo se justificará el hombre con la inteligencia que le diste
y cómo merecerá atención si como bálago lo impeliste?
¿Acaso en talla de vanidad no lo has tallado,
y en molde de angustias no lo has moldeado?
Breve de días, harto de agitaciones lo conformaste,
y sus postrimerías en gleba de polvo guardaste.
Como sombra son sus días, y sobre esto aún lo probaste
en el horno del destino, y en el crisol de la adversidad lo depuraste.
Con tempestades y acerbos dolores lo acosaste
y en el haz de la cautividad con el enemigo lo agravaste.
Sin embargo, con tu justicia lo has sustentado
y con el aliento de tu generosidad lo has corroborado.
¡Oh Dios, aplácate del hombre! ¿En qué lo computaste?
¿Por ventura en tallas de vanidad no lo cortaste?
Y si ha pecado, bastante lo heriste,
con el hacha de los acontecimientos lo percutiste—.
De esta manera ve, humilde el corazón con que lo inquiriste,
a impetrar la faz de Dios que requeriste,
y vuelve a Él con el pensamiento noble que lavaste
en aguas de fuente, y con pura inteligencia suplícale.
Y Él, piadoso, perdonará la iniquidad que cometiste
y el pecado que con vínculos de vanidad unciste;
se complacerá en hacerte bien si en Él te complaciste,
a ti elegirá si es que a Él elegiste,
mas por largo tiempo te desechará si un momento lo desechaste,
y para siempre te abandonará si un día lo abandonaste.

51: Job 14, 1.

Contra las flechas que te dispara el tiempo con su arco
embraza el escudo y la rodela de su fidelidad.
Entonces te encaminarás a la sepultura que tú labraste,
en buena madurez, como se erigen los haces de las parvas.
Orienta tu corazón para el día de tu fin considerar,
y no te inquietes por los bienes mundanos heredar.

(Brody-Wiener, *Anthol. Hebr.*, p. 323-324.)

76 : Job 5, 26

En los tiempos modernos la poesía hebraica, que tan alto vuelo había alcanzado en España, prosiguió su marcha especialmente en la alta Galilea, en el grupo de Safet, y en Italia, pero entre los primeros se polarizó predilectamente hacia temas místicocabalísticos o de un ansiado mesianismo, mientras que en la península italiana inauguró un proceso de asimilación hacia la temática y aun la forma — por ejemplo, el soneto — de los pueblos occidentales. Luego, entre los poetas de origen ruso, las añoranzas sionistas prevalecen. Pero, a pesar de que no estuvo en el primer plano la expresión penitencial del contrito diálogo con el Señor, no podían faltar sus acentos en la poesía hebraica moderna, y así en el más grande de los vates hebraicos de los últimos tiempos, en Ḥaim Naḥmán Bialik, encontramos una hermosa poesía titulada «*Pasó* [*el Señor*] *junto a mi faz*», que nos da testimonio de esta vivencia de la *sĕliḥá* penitencial, arraigada en la gleva de la Biblia. Y es tanto más elocuente este testimonio del gran poeta Bialik, en cuanto que él mismo fué asimilado, en parte, a la cultura occidental, a un pensamiento casi agnóstico por exceso de racionalismo, a una especie de crispamiento desesperado ante la vesania de los *pogroms* que se cebaban en los judíos de Rusia; el poeta en un acceso de estos crispamientos, en una sorda crisis de fe, llegó a negar, y diríase que a blasfemar, el nombre del Dios de la Biblia. Pero luego, en un momento de soledad consigo mismo, en un soliloquio, siente junto a su faz como el roce del aliento de Dios, siente la alta y pura presencia del Señor, y entonces a Bialik, embebido de los Profetas y de los grandes poetas de la escuela hebraicoespañola, se le conmueven y caldean las entrañas, se le esponjan el alma y el corazón, y el poeta se derrama en una generosa confesión a la faz del Señor; entonces declara la abominación de sus labios, la subversión de su vida. Y con bellísimas metáforas, que parecen arrancadas a Isaías o a un Šelomó ibn Gabirol, declara cómo sus pensamientos, que debían ser concebidos puros como palomas, para remontarse a los cielos, volvían degradados como cuervos devoradores de carroñas; duélese de la carcoma moral que anidó en sus huesos y de los frutos de sus obras, a veces, bastardos

y adulterinos. Estamos en un auténtico ambiente de contrita confesión penitencial, que nos transporta al clima bíblico.

PASÓ JUNTO A MI FAZ

Pasó junto a mi faz el aliento de tu rostro, oh Dios, y me abrasó,
el ápice de tu dedo conmovió, por un momento, las cuerdas de mi corazón;
lleno de pánico, callé y reprimí el fragor de mi espíritu,
en mi interior languidecía mi corazón y mi cántico no se asomaba a mi boca.
¿De qué modo me presentaré al santuario,
y cómo se purificará mi plegaria,
si mis labios, Señor, son una total abominación
y vienen a ser como labios de meretriz,
palabra no prefieren que no esté maculada hasta sus profundas raíces,
ni frase que no la corrompan unos labios pecaminosos,
ni hay pensamiento que no sea objeto de perversión?
Mis puras palomas las envié, por la mañana, a los cielos;
pero, al anochecer, volvieron convertidas en cuervos devoradores de carroñas,
gritando con unos graznidos horribles
y con piltrafas de carne mortecina en su pico.
Rodeáronme palabras clamorosas,
ciñéndome como reunión de prostitutas,
exornadas con aderezos de vanidad,
acicaladas con belleza mentirosa,
con falso colorete en sus párpados,
pero con carcoma de crimen en sus huesos;
en sus flancos hijos adulterinos,
frutos bastardos de la pluma y del pensamiento,
su naturaleza es orgullo y crueldad,
lengua jactanciosa y corazón insensato;
florecen con flores de ortigas y zarzas;
no hay escapatoria ante ellos.
Todos los días, como si emanara de un vertedero,
se difunde la pestilencia que de ellos emana.
¿A dónde me escaparé y de su tropel me salvaré?
¿Quién será el serafín que purificará mis labios con la braza de su fuego?
Hacia los pájaros del campo saldré,
los cuales ante la aurora entonan sus cánticos,

o bien me dirigiré hacia la rueda de niños
que juegan inocentemente en la puerta;
iré y me mezclaré con ellos,
aprenderé su habla y su vocerío,
y así, con su pureza y el aliento de su boca,
aprenderé a purificar mis labios.

(Ed. *Obras completas de Bialik,* ed. DEVIR (1951), p. 52.)

CEBRIÀ BARAUT, O. S. B.

UN FRAGMENT DE LA VERSIÓ CATALANA DE LA «POSTILLA SUPER PSALMOS», DE NICOLAU DE LIRA

Els comentaris exegètics a la Sagrada Escriptura de Nicolau de Lira († 1349) han gaudit arreu durant la baixa Edat Mitjana d'un favor extraordinari, especialment la seva famosa *Postilla litteralis super Bibliam.*[1] Aquesta obra cabdal del cèlebre exegeta franciscà deu haver tingut també a Catalunya, durant els segles XIV i XV, una difusió i una influència considerables, a jutjar pel crescut nombre de manuscrits lirans esmentats en documents, antics catàlegs de biblioteques i inventaris particulars. Així sabem, per exemple, que el bisbe d'Urgell Galçeran de Vilanova († 1415) posseïa un exemplar de les *Postillae* en tres volums.[2] L'inventari de l'abat de Ripoll Ramon de la Farrés (29-IV-1381) menciona la *Postilla super libros biblie jstoriales* i la *Postilla super totum testamentum.*[3] La biblio-

1. H. LABROSSE, *Études Franciscains*, 19 (1908). L'autor (p. 155 ss.) té coneixença de més de set-cents manuscrits, la majoria procedents de biblioteques franceses, xifra que no es pot pas considerar exhaustiva. Les seves indicacions resulten extremament deficients pel que es refereix a la Península Ibèrica, on, segons el testimoni del cèlebre bisbe de Burgos, Pau de Santa Maria († 1435), les Postilles eren amb la Glossa ordinària el comentari bíblic més universalment consultat : «*Haec enim Postilla, saltem in his partibus Hispaniae et ut credo, Galliae, communior est caeteris citra glossam ordinariam, ad istam enim recurrunt non solum theologi sed etiam juristae et alii intellectum Sacrae Scripture planum habere desiderantes*». *Additiones ad Postillam magistri Nicholai de Lyra* (1431), prol. t. I, f. 18 *a*. Per les edicions, vegeu HAIN, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826-1838, t. I, *n.°* 3163-3172 ; t. III, *n.°* 10363-10408 ; COPINGER, *Supplement to Hain*, Londres, 1895, t. I, n.° 10363-10408 ; t. II *a*, n.° 3710-3727.

2. A. RUBIÓ, *Cultura catalana mig-eval*, I, Barcelona, 1908, p. 435, n.° 499. Un catàleg dels manuscrits de la biblioteca capitular urgellesa de 1660 cita la *Postilla Nicholai de Lira super libros Regum* i la *Expositio super Evangelium et epistolarum D. Jacobi et aliorum*. R. BEER, *Handschriftenschätze Spaniens*, Wien, 1894, p. 502.

3. A. RUBIÓ, o. c., II, p. 235, n.° 248. Dos dels manuscrits conservats de Ripoll (2-3) contenen les *Postillae in novum et vetus Testamentum*. BEER-GARCÍA VILLADA, *Bibliotheca Patrum Latinorum hispaniensis*, II Band, Wien, 1915, p. 4-5.

teca capitular de Vic estava en possessió dels comentaris als llibres de Job, dels Profetes i dels Macabeus.[4] L'abat Marc de Vilalba el 1430 ofrenava a la biblioteca del monestir de Santa Maria de Montserrat, entre altres manuscrits, tres volums en pergamí, de les *Postillae* i una *Tabula super Nicholaum de Lira.*[5] Altres referències podrien encara adduir-se. I no eren únicament les biblioteques capitulars i monàstiques que s'interessaven per l'adquisició d'aquesta obra: la correspondència d'alguns reis d'Aragó ens els mostra no menys sol·lícits per a dotar les seves biblioteques privades amb algun exemplar del magne comentari bíblic. Entre els llibres que l'any 1455 Garcia de Gurrea devia comprar per a la biblioteca d'Alfons el Magnànim s'assenyala com un dels primers la *Postilla* de Nicolau de Lira.[6] Martí l'Humà pagava al bisbe de Barcelona, l'any 1399, per una *glosa facta per magistrum Nicholaum de Lira super biblia*, que aquest havia adquirit per al rei a París, l'alt preu de tres-cents-cinc florins d'or.[7] Uns anys més tard, 1402, el mateix monarca demana a Mestre Francesc Eximeniç *la tercera part del Nicholau de Lira.*[8] I el 1405 s'interessa encara per un exemplar en tres volums de la *obra que mestre Nicholau de Lira féu sobre la bíblia.*[9] Dos manuscrits de la mateixa obra (32-33) figuren també a la llibreria del conestable Pere de Portugal.[10]

4. R. Beer, o. c., p. 551 ; J. Gudiol, *Catàleg dels manuscrits del Museu Episcopal de Vich*, Barcelona, 1934. p. 23. En l'inventari del degà de Tortosa, Lluís de Ribesaltes (28-v-1498) s'esmenta un *Nicolau de Lira* adquirit per la llibreria capitular. J. Rubió, *Biblioteca capitular de Tortosa*, a *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 5 (1918-19), p. 125. Un altre exemplar en l'actual biblioteca, ms. 202, s. xiv, cfr. *Annuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1913, p. 753.

5. B. Ribas, *Annals de Montserrat* (ms. s. xviii), quadern 29, f. 7. A. Albareda, *El llibre a Montserrat (del s. XI al s. XX)*, Montserrat, 1931, p. 26. La biblioteca actual, manuscrit 2, conserva el volum del comentari al Nou Testament, procedent de l'antiga llibreria montserratina, *Analecta Montserratensia*, 1 (1918), p. 10-11.

6. Beer, o. s., p. 33.

7. A. Rubió, o. c., i, p. 406, n.° 457.

8. Ib., i, p. 423, n.° 402.

9. Ib., i, p. 435, n.° 499 ; ii, p. 381, n.° 400. Entre els manuscrits procedents de la llibreria del rei Martí, i subhastats després de la seva mort per la Diputació, es compta la *Postilla de Nicholau de Lira sobre la Biblia*, que adquirí l'abat de Montserrat pel preu de dues-centes lliures. Probablement és el mateix exemplar descrit en el catàleg dels *Llibres i joyes del Rey Martí no inventariats en 1410 per la reyna Margarida*, publicat per J. Miret Sans a *Revista de la Asociación Artistico-arqueológica Barcelonesa*, vi (1910), p. 220 : «[2] Item un altre libre en pergamins en tres volums apellat *postilla Nicholau de lira*, cuberts de cuyr vermell ab claus o agulles grans de coure en cascun volum, lo primer dels quals comença en letres vermelles, *incipit postilla super bibliam* e fenex *in secula seculorum amen* ; l'altre volum aprés comença en letres negres, *ecce descripsi*, e fenex, *in secula seculorum amen*. Lo darrer volum comença ab letres negres, *collatio quatuor*, etc., e fenex *cum omnibus vobis amen*».

10. A. Balaguer y Merino, *Don Pedro, el condestable de Portugal, conside-*

El comentari al Psalteri era, però, la part més recercada de les *Postilles* i aquella de què existeixen en les biblioteques europees un major nombre de manuscrits. El Museu Episcopal de Vic conserva un exemplar del segle XIV,[11] i un altrte datat el 1390 és citat entre els còdexs de la Col·legiata de Sant Fèlix de Girona.[12] El rei Martí es feia copiar, l'any 1399, la glossa de *Nicholau de Lira sobre el psaltiri,* per la qual, el 29 de novembre de 1403 ordenava que es paguessin mil cent quaranta sous i dos diners de Barcelona.[13] A la Biblioteca del rei figurava encara una traducció catalana del mateix comentari,[14] que caldria afegir a les traduccions franceses i alemanyes ja conegudes. Un altre manuscrit català de la *Postilla super Psalmos* és descrit en l'inventari dels llibres de la reina Maria del 1458. [60] «Item un altre libre de forma maior apellat : *Nicholau de Lira sobre lo Saltiri* en romanç escrit en pergamí a corondells, ab cuberta de fust, cuyro vermell piquat, quatre gafets, comença : *Per feta* (profeta) *gran ses leuat en nosaltres,* etc.. e feneix *a la cual laor nos aport aquell que viu et rregna ab lo Pare e ab lo Fill e ab lo Sant Sperit eternalment, amen*».[15] Malauradament no sembla haver-se conservat cap d'aquests còdexs, i, mancats de qualsevol altre referència, desconeixem la data i l'autor de la traducció. Ignorem igualment si es tractava d'una sola versió o eren independents. L'*incipit* i l'*explicit* de l'exemplar que posseïa la reina Maria permeten constatar, però, que la susdita traducció abastava tot el comentari sencer.

El manuscrit 159 de Ripoll, del segle XIV, sota l'epígraf *Opus Nicolay de Lira,* conté uns fragments catalans de l'exposició del psalm cent divuit. El text català f. 83^r-86^v, comprèn els setze primers versets del mateix psalm ; la resta, f. 87^r-108^r, reprodueix el text original llatí.[16] És possible que aquest fragment tingui al-

rado como escritor, erudito y anticuario, Gerona, 1881. J. E. MARTÍNEZ-FERRANDO, *Pere de Portugal «rei dels catalans»*, Barcelona, 1936, p. 167.

11. J. GUDIOL, o. c., p. 33, manuscrit 12.

12. CANAL-MERINO, *España sagrada,* 45 (1823), p. 262, manuscrit 171. Un *psalterium glossatum et appostillatum cum appostilla fratris Nicolai* figura entre els volums llegats en testament pel bisbe de València Ramón Despont († 1312), BEER, o. c., p. 525. En l'inventari dels béns de Joan Giner, notari d'Ulldecona (28-V-1510), s'esmenta també un llibre intitulat *postlllas Nicolai de Lira super Salterium.* M. BETÍ, a *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya,* 6 (1920-22), p. 318.

13. A. RUBIÓ, o. c., I, p. 411, n.º 465, i nota 2.

14. Segons A. RUBIÓ, o. c., II, p. XLVIII-XLIX, referència que no hem pogut però comprovar. Cfr. *Revue Hispanique,* 12 (1905), p. 414-456.

15. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* 2 (1872), p. 44-45.

16. BEER-GARCÍA VILLADA, o. c., p. 77. Els autors del catàleg dels manuscrits de Ripoll han pres la continuació llatina com *ein lateinischer Kommentar zu den Psalmen,* distint i independent de l'anterior. Es tracta, però, del mateix comentari. Cal corregir també l'*incipit: De tribus hic remouetur* per *Retribue hic remouetur.*

guna relació amb les traduccions suara esmentades, de les quals deu ésser en tot cas contemporani ; de versions parcials del comentari lirà limitades a un o diferents psalms n'hauran però existit segurament més d'una. L'us del psalteri com a llibre de pregària, i la presència de diverses de les seves composicions en el manuals de devoció privada, Llibres d'hores, oficis de la Creu i de Santa Maria, deuen haver fet sentir especialment, àdhuc entre els laics, la necessitat d'una major intel·ligència del text sagrat d'aquesta part de la Bíblia, també la més sovint traduïda en llengua vulgar.[17] És digne de notar-se en aquest sentit el fet que els dos tractats exegètics d'autors medievals que sabem que han compartit el mateix privilegi siguin precisament explanacions del psalteri : La *Postilla super Psalmos*, de Nicolau de Lira, i el *Comentarium in septem psalmos poenitentiales*, atribuït a Innocenci III i arromançat pel dominic Fra Joan Romeu, entre 1392 i 1409.[18] Ambdues versions, de les quals és d'augurar que una troballa afortunada ens retorni algun dia el text complet, constitueixen en tot cas un remarcable exponent de l'antiga cultura bíblica catalana.

17. Sobre les traduccions catalanes del Psalteri, vegeu S. BERGER, *Les Bibles provençales et vadoises*, a *Romania*, 18 (1889), p. 353-422.

18. GRÖBER, *Grundriss*, II, 2, p. 89 ; cfr. A. RUBIÓ, o. c., I, p. 429, n.º 490. L'exemplar que VILLANUEVA veié al convent de Sant Francesc (*Viage*, 18, 169) es guarda a la Biblioteca de la Universitat de Barcelona.

OPUS NICOLAY DE LIRA

83r *Beati inmaculati,* beneventurats són aquells qui són sens màcula. Aquest psalm se posa denant per títol alleluia. La exposició del qual no és .I. mot, segons que crehen alguns, mas dos mots en l'ebraych, car *allelu* significa loats e és paraula del imperatiu, *ya* significa Déu e és acusatiu cas. Mas per lo títol no se apar lo fahedor, c[ert]es però que fou profeta sant quis que fos. Et és aquest psalm abec[e]dat, en altra manera però que no son los altres abec[e]dats, car en aquests sots cascuna letra de la A. b. c. jueves se posa .VIII. versos per orde, axxí que tots los versos del primer octanari començen per aquesta letra aleph, la qual és la primera letra, e tots los versos del segon octanari per beth, la qual és la segona letra, e axí per consegüent de les altres. E per ço com lo transladador no pot axí transladar que tots los versos del primer octanari començassen per A, la qual és la primera letra del abecedari [latí], per ço al primer octanari posa denant aleph, a demostrar que tots los versos d'aquell octanari començen axí, ço es per aleph, en lo ebraych. Car lavors corria una manera special de versificar segons orda de les letres de la a. b. c., axí com segons nos és en aquell ymne : *A solis ortus cardine,* en lo qual los verses començen ordinàriament per les letres del abecedari latí, començа a la a. tro a la g. inclusivament, segons que apar a qui garde ymne. Mas en aquest psalm, .VIII. verses començen a una letra, alí hu tan solament. No es vegi allí alguna
83v significació, sinó manera special ‖ de versificar, segons dit he parlant del enteniment literal. De la matèria d'aquest psalm devets saber que alguns doctors lo esponen tot de Da[v]it a la letra, mas quia en un octanari unes matexes istòries de David retornen, la qual cosa no es troba en altre loch en un matex psalm, ne apar rahonable ésser enteneió del psalmista en un matex psalm tantes vegades una matexa istòria retornar, per què per altra via enten[c] procehir. En la qual cosa deveu saber, que segons molts sponedors cathòlichs, aquest psalm parle de la beneventurança, o de vida spiritual se nomena. Et beneventurança en dues maneres és haguda : en una manera en la cosa o de feyt, e axí se ha tan solament en la glòria, en altra manera en sperança, e axí se ha en la carrera o en aquest món per mèrits de bones obres, segons que diu lo philòsop, .I.° eticorum, de la beneventurança política o civil la qual sta en ús de virtuts ; que los infants fem beneventurats en sperança, no que encara obren virtuosament, mas per ço com aparen de bona condició o noblea, e abtes a haver virtuts polítiques per què tots temps anant. Donchs de la beneventurança, segons que és haguda en aquest món, parle aquest psalm, e depertex-se en dues parts ; car primerament se determena e·s demostra de beneventurança general, segonament de les coses que·s pertayen a aquella més en special, allí : *en què castigavi o corrigi.* La primera part se depertex en dues : car

primerament se demostra de estament de beatitut, segonament del seu
f. 84r apetit o desig [allí] *sien endressades.* || La primera part encara se deperteix en dues: car primerament se demostra quals aconseguexen estament de beneventurança, segonament quals no aconseguexen aquella, alí [*non enim*].[a] En lo primer deveu saber que la beneventurança, segons que és haguda en la present vida, està en perfecció de vida activa e contemplativa; e la vida activa va denant la contemplativa, car la pensa no pot ésser levada francament en contemplació de veritat, se les passions del apatit o santiment sensitiu no seran moderades per exercici de virtut moral e de bones costums, la qual cosa pertany a vida activa, on diu sant Gregori, .VI.° moralium: Com alguns desigen tenyr art de contemplació, primerament per exercici de bones obres en lo camp entris, axí que bé sàpia si·y ha donats o fets alguns mals a sos prohismes, e si per altres són fets a ell agualment los ha aportats, e si ha obtenguts o haguts per ell béns temporals la pensa no és moguda o exalçada, e si li n·an tolts no ha molt gran dolor. E per ço primerament se posa la perfecció de la vida activa, com se diu: *Beneventurats són aquells que són sens màcula,* ço és no havent màcula de pecat mortal en la carrera de la present. *Aquells qui van en la lig de nostre senyor,* los seus manaments complin per obra; car no basta gardar-se de mal, mas ab açó se req[u]ir bé obrar, per la qual cosa diu sent
f. 84v Gregorius .XXXII. omilia: Poch és no fer mals si donchs cascú || no s'estudie suar e treballar en bones obres. Segonament se toca la perfecció de la vida contemplativa, com se diu: *beneventurats són aquells qui escodrinyen los testimonis d'ell,* ço és los parlaments de nostre senyor per los profetes a nos demostrats, los quals són per myrachles confirmats, axí com per divinals testimonis. En sent March en lo derrer capítol: «[Illi autem profecti predicaverunt ubique] nostre senyor obrant e la paraula confermant ab marevelloses segnals». Aquells *en tot son cor enserquen a ell,* ço és, ab enteniment e ab desig de feyt. Et a diferència entre la contemplació dels sants e la contemplació dels philòsofs, car la dels philòsofs és per la contemplació del contemplant, e per ço sta en l'enteniment, mas la contemplació teological és per la amor de aquell qui és contemplat, ço és Déu, e per ço no està en l'enteniment per conexença, mas passe a la cosa desijada per amor; e per ço los sants en aquesta contemplació posen la amor de Déu, axí com a cosa principalment entesa. *Car aquells.* Ací per consegüent se demostra quals de la dessús dita perfecció són foregitats, ço és los fen pecats, la qual cosa se demostra com se diu: *car aquells qui obren iniquitat non anaren en les carreres d'el,* mas ans anaren en descarreraments de carrera de virtuts, e encara los negligents, la qual cosa se demostra allí: *Tu has manat los teus manaments ésser gardats massa o fortament,* ço és, ab gran diligència o cura, de la qual freturen los negligents, e per consegüent freturen de complir los manaments divinals,

a) *or* carne cancellat.

alguns dels quals pertanyen a vida activa, ço és, aquells que pertanyen
a caritat de son proïsme, e altres a contemplativa, los quals dretament
85r pertanyen || a amor de Déu. *Ara fos veritat.* Ací per consegüent se
determena del apetit o desig de la beneventurança, com se diu en
persona de tota la església: *Ara fos veritat que fossen endressades les
mies carreres*, ço és, lo procehiment o anantament de les cogitacions e
de les obres. *A gardar les tues jutificacions,* ço és los teus manaments,
pertanyens a vida activa o contemplativa, les [quals] tenen en se jus-
tícia acabada. E car açò no pot ésser fet si abans no són coneguts, car
a la cosa no coneguda nengú no·y és endressat sinó per ventura, per
ço·s segueix: *lavors no seré confús com gardaré*, ço és, acabadament
gardaré en tots los teus manaments conexedors. Es car a çò se requer
illuminació en endressament de Déu, per ço·s segueix: *confessaré a tu
ab endressament de cor*, ço és, que lo endressament del meu cor ha
entendre les coses dessús dites sie[n] de tu. Per ço·s segueix: *en ço
que he après los juys de la tua justícia*, la qual cosa no poguera haver
après sens lo teu endressament. E car, segons dit és, aytal conexença
no està en lo enteniment, mas passa a la cosa desijada per amor, la
qual segons sent Gregori obre grans coses si·y és, per ço·s segueix:
les tues justificacions, ço és los teus manaments, *gardaré* complint-los
per obra. E car a ço se requer la presència de la divinal gràcia, la qual
fa la obra meritòria, per ço·s segueix: *no·m desempars denguna vegada,*
quax que diga; si a mi solament en .I. moment me lexes no·ls poré
gardar o servar.

85v *In quo corrigit,* en què castigue o corregeix. Açí comença lo segon
octanari, on lo psalmista comença de tractar de les coses pertanyents a
la beatitut, que sta en les obres de vida activa. Et primo de les coses
pertanyents a vida activa, segonament a contemplativa en lo .XI. octa-
nari, que comença *defecit, et cetera.* La primera part se perteix en
dues parts, car en la perfecció o devés la perfecció de la vida activa,
primo se posa remoument de enbergament, secundo aconseguiment del
promoument en lo .V. octanari, que comença *legem pone, et cetera.*
En lo primer devets saber que en la perfecció de la vida activa .III. em-
petxaments o embargaments hi ha, ço és, lo costrenyiment de la passió,
lo deffalliment de la virtut humanal, e la càrrega del cors agreujat.
Primo se posa lo .I.; secundo lo .II., allí *retribue, et cetera*; tercio
lo .III., allí *adhesit pavimento anima mea, et cetera.* Ha enteniment
de les coses deidores, deveu saber que les perfeccions de la vida activa
e contemplativa són ajustades ensemps, car, segons que dit és, la activa
endreça [a] la contemplativa, e la contemplativa per la amor de Déu
fa davallar a la activa per relevar a la necessitat de son prohisme, en
figura de la qual los àngels se scriuen devallants en le scala de Jacob.
86r E per consegüent les coses pertanyents || a cascuna vida han ensemps
ajustament, e molt pus fort les coses diverses pertanyents a vida activa
ensemps se aiusten o han aiustament, e semblantment les coses per-
tanyents a vida contemplativa; per la qual rahó en cascuns versos dels

octanaris moltes coses de les contengudes en los altres octanaris si posen, emperò per altres paraules e per orda, segons apar a cascú gardant la letra de aquest psalm. Per la qual rahó la divisió de aquest psalm per octanaris, la qual he començada e la qual prosegueix, no es precisa exemple, car en aquest segon octanari precisament se demostra del estrinyament de les passions; mas ab açò moltes altres coses si posen que són contengudes en los altres, emperò posen-se ací per una reducció al dit strenyiment, ço és per manera de antecedència o de conseqüència e semblants, jatsia que aytal reducció a vagades sia de luny; e per semblant manera se deu dir dels altres octanaris intitulats a restrenyiment de les passions, ço és, de enfelloniment o de cobeiança, les quals més s'esforsen de cos comú en lo temps de la juventut. Per ço·s diu per manera de qüestió: *en què corregeix lo jove la sua carrera,* quant se seguexen les pasions de ira e de cobeiança, e respon: *en gardar les tues paraules,* les quals enduexen a estrenyiment de les passions. E car aquells qui reben esperit de correcció sovent per gran escalfament són moguts en lo començament, per ço en persona d'aytal se segueix: *en tot mon cor he encercat a tu; noych foragites dels teus manaments*:
f. 86v me[n]ys diu e més significa. || *No·m foragits,* ço és, vulles rebre a conegença e compliment dels teus manaments. E car [en] lo començament a entendre los divinals manaments ha afecció a aquells, per ço·s segueix: *en lo meu cor he amagat los teus parlaments,* axí com a tresor molt amagat, lo qual se amaga per tal que sie reservat. *Per ço que no pech a tu,* car los manaments de Déu axí amagats preserven de ofença de Déu. E car deu ésser agradable devés Déu, per ço, per manera de reteniment de gràcias, seguex-se: *Beneyt és tu senyor del bé que en mi has començat. Mostre·m les tues justícies,* acaba ço que és stat començat, car la gratitut de la cosa ja rebuda és meritòria en esgardament de la cosa que se ha a rebra. Et per ço, car aquell qui ha conexença da aquells [vult etiam alios venire ad agnitionem eorum] per ço·s segueix:[b)] *En la carrera dels teus testimonis me só delitat,* car senyal de la abituació engendrada és delitament en la obra, ut habetur .II. libro etichorum. *Axí com en totes riqueses.* Aquest mot ací no importa egalitat tan solament, mas encara superhabundància, ut habetur sapientie .VII. capitulo: *Et yo diguí no ésser res en comparació de aquella.* E car delitament induex a pus fort obrar e pensar, per ço·s segueix: *en los teus manaments me exercitaré o m'afanaré o consideraré les tues carreres.* Car cessament del acte o del feyt de pensar finalment aporta oblidament, per ço·s segueix: *en les tues iustificacions pensaré, no·m oblidaré les tues paraules,* e apar-se la sentència per les coses desús dites.

b) Per descuit s'ha omès el següent tros reproduït al peu de la pàgina: «*In labiis meis pronunciavi,* aliis indicando, *omnia iudicia oris tui,* ut intendant sue correctioni; et quia tale exercitium generatur habitus, qui facit delectabiliter operari, ideo subditur».

MATHIAS DELCOR

LA GESTE DE YAHVÉ AU TEMPS DE L'ÉXODE ET L'ESPERANCE DU PSALMISTE EN HABACUC III

Les découvertes de Ras Shamra, qui ont mis à jour de nombreux textes en cunéiforme alphabétique, ont eu une grande répercussion dans le domaine biblique, et on a recherché, dès le début, à l'intérieur des Livres Saints, des parallèles à la littérature ugaritique. En France, M. Dussaud a consacré tout un livre aux découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament.[1] Mais il semble ce soit principalement en Amérique que ces études aient suscité le plus d'intérêt. J. H. Patton, en particulier, a écrit les *Canaanite Parallels in the Book of Psalms*, en 1944. C'est surtout W. F. Albright, qui s'est appliqué dans divers articles, à rechercher les canaanismes de certains Psaumes : ainsi pour le Ps. XXIX,[2] pour le Ps. XVIII, le Ps. LXVII.[3] Le Ps. d'Habacuc a été soumis aussi à cet examen et il l'explique, au moins en partie, par la littérature ugaritique.[4]

Albright divise le poème en quatre parties, d'origines différentes, mais très probablement réarrangées par l'auteur. Le verset 2b proviendrait d'une très ancienne prière pour la prolongation de la vie du roi, sur le type de l'hymne à Ishtar, datant de 1600 avant J. C. environ. La deuxième partie, versets 3 à 7, proviendrait probablement, selon lui, d'un très vieux poème israélite, sur la théophanie de Yahvé venant dans un orage du sud; l'arrière fond historico-géographique, reflèterait la période qui suit les miracles du désert. Il signale l'affinité d'atmosphère et d'archaïsme avec le cantique de Débora (verset 4) et la bénédiction de Moïse (Dt. XXXIII, 2). La troisième partie (versets 8 à 15), à la lumière des textes d'Ugarit, apparaîtrait comme una adaptation d'un ancien poème ou d'anciens poèmes cananéens célébrant le triomphe de Baal sur *Nhr*, *Yam*

1. Paris, 1ère éd., 1937, p. 56; 2ème éd,. 1951, pp. 76-77.
2. *Cath. Bibl. Quarterly*, 1945, pp. 1-15; cf. aussi GINSBERG, *Kitvê Ugarit* 1936.
3. *Hebrew Union College Annual*, XXIII, 1950-51, p. 1 et ss.
4. *The Psalm of Habakkuk*, dans *Studies in Old Testament Prophecy*, offertes à *H. Robinson*, Edinburgh, 1950, pp. 1 à 18.

et *Mot,* tous ces êtres étant apparemment des désignations du Dragon du Chaos. Cette partie du Psaume reflèterait d'ailleurs une théophanie à l'occasion d'un orage venant du Nord-Ouest, dans des trombes d'eau, ce qui contraste avec la deuxième partie qui décrit un sirocco. La quatrième partie est, dit-il, poétiquement inférieure aux précédentes. Chose digne d'attention, pour arriver à ces conclusions, Albright est obligé de nous redonner tout un autre texte, rarement reconstitué d'ailleurs sur la base des anciennes versions, mais surtout à partir des textes ugaritiques. L'auteur ne compte pas moins de 38 corrections du T.M., record qui bat celui de Procksch, qui, dans la *Biblia Hebraica,* nous en donne 37. Nous n'examinerons pas dans le détail l'étude si érudite de M. Albright. Nous nous contenterons d'essayer d'expliquer le texte dans sa forme actuelle, l'oeil attentif à la philologie, aux parallélismes et aux sources littéraires.[5]

* * *

La suscription du Psaume d'Habacuc, ajoutée certainement par un éditeur, nous en précise déjà le sens. Il l'appelle une *tefillah.* Humbert, à la suite de Gunkel, a montré que c'était là la désignation d'une complainte individuelle ou collective.[6] On a prouvé en effet que ce terme se référait aux prières de supplication, ce qui est confirmé par l'emploi de termes parallèles, תחנה Ps. VI, 10; LV, 2, etc.; תחנונים Ps. CXLIII; Dan. IX, 3, 17, etc. Nous avons donc une indication précieuse pour la détermination même du genre littéraire de ce Psaume.

Les premiers versets, correctement interprétés, nous paraissent fournir la clef même du Psaume et nous dicter par contre coup le plan.

יהוה שמעתי שמעך. Quel est le sens exact de ces paroles? Certains (*Bible du Rabbinat français,* Crampon, Dom Bénevot) traduisent : «J'ai entendu ton message» ou «J'ai entendu ce que tu as fait» ou encore «J'ai ouï ton oracle». D'autres (Davidson, Ward) : «I have heard report of thee», «I hear the sound of thee». Humbert : «J'ai ouï ta geste», traduction qui était déjà celle de Nowack.

L'expression שמע שמע s'emploie pour dire «entendre le bruit, la renommée de quelqu'un» : Jacob en Gen. XIX, 13; Salomon I Reg. X, 1. En plusieurs passages, Num. XIV, 15; Dt. II, 25; Is. LVI, 19; Job XLII, 5, l'expression

5. Commentaires et études consultés : VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes, Études Bibliques,* Paris, 1908. WARD, dans *ICC,* 1911, réimpression 1948. A. DAVIDSON, dans la *Cambridge Bible,* diverses reimpressions, la dernière en 1920. FRIEDRICH HORST, *Die Zwölf Kleinen Propheten,* dans *Handbuch zum Alten Testament,* Tübingen 1938. PAUL HUMBERT, *Problèmes du Livre d'Habacuc,* Neuchatel, 1944. Les commentaires de MARTI et de NOWACK, ALBRIGHT; art. cit. Dom BÉVENOT, *Le Cantique d'Habacuc, RB,* 1933, p. 499 à 525.

6. Op. cit., p. 24.

est usitée pour la renommée de Yahvé, sa réputation. En Num. XIV, 15, et Dt. II, 25, ce sont ses œuvres qui font sa renommée. C'est précisément son פעל que le psalmiste rapelle ici. Dans le Ps. XLIV, 1, l'œuvre de Dieu, c'est sa grande geste historique opérée en faveur de son peuple jadis, aux origines de son histoire. Le début de ce Psaume est tout semblable au nôtre:

> «O Dieu, nous avons entendu de nos oreilles,
> Nos pères nous ont raconté
> L'œuvre que tu as accomplie de leur temps,
> aux jours d'autrefois»

Cette œuvre est précisée aux versets 3 et 4. C'est l'action miraculeuse de Yahvé, au moment de l'établissement en Canaan. Dans le Ps. LXXVII, 13, le même terme, mis en parallèle avec פלא, miracle, désigne la libération du peuple lors de l'Exode et, semblablement, dans le Ps. XCV, 9 «ses œuvres», ce sont tous les miracles qu'il a opérés en faveur d'Israël dans le désert. Dans le Ps. LXVI, 5, un terme voisin, מפלעות «les œuvres» de Dieu, vise également le passage de la Mer Rouge et du Jourdain, cf. verset 6. Souvent d'ailleurs, l'expression «les merveilles de Dieu» נפלאת sert à désigner les miracles de la sortie d'Egypte : Ps. LXXVIII, 4, 11, 12, 32; CVI, 7, 22. J'ajoute que les versets 17 à 21 du Ps. LXXVII racontent l'œuvre salvifique de Dieu[7] et qu'on les retrouve, à peu de chose près, dans le Psaume d'Habacuc. Nous traduisons donc ce début de verset : «Yahvé, j'ai entendu parler de toi».

Une question se pose toutefois. פעל pourrait-il aussi désigner la Création divine? Deux faits, au moins, sembleraient nous y inviter. En particulier, si l'on voyait dans les versets 8 à 15, à la suite de M. Albright, des traces mythiques de la Création, et si l'on traduisait l'expression פעלך תיהו «ton œuvre maintiens-la dans l'existence».[8] Mais, en réalité, il faut renoncer à cette manière de voir. Dans la suite du verset 2, la psalmiste demande à Yahvé de faire revivre son œuvre, תיהו, probablement au sens de reproduire son grand acte de rédemption du passé. En effet l'expression בקרב שנים, «au milieu des années», que nous ne trouvons qu'ici, ne se rapporte pas à l'œuvre de Yahvé, mais connote la période où le psalmiste écrit. Elle s'oppose, semble-t-il, à l'expression ימי קדם qui, dans le Ps. XLIV, 2[9] désigne l'époque mosaïque, tout comme en Is. LIII, 10, ימי עלם designe les jours de Moïse. La présence de la même expression en Is. LI, 9, et dans le Psaume LXIV, 12, passages où l'on a voulu voir des allusions à

7. L'expression «opérer le salut» פעל ישועות se trouve dans le Ps. LXXIV, 12, dans un contexte d'Éxode.
8. C'est le sens de תיה en Neh. IX, 6.
9. En Mich. VII, 20, il s'agit des temps patriarcaux.

la lutte de Yahvé contre les éléments au moment de la Création, ne saurait nous induire en erreur, car, en réalité, comme nous le verrons plus loin, il s'agit, là encore, de l'Exode.

Ces premiers versets, correctement interprétés, nous permettent, avons-nous dit, de comprendre le plan du Psaume. On fera remarquer qu'à la suite de la narration des antiques exploits de Yahvé, le psalmiste est saisi de crainte religieuse יראתי. C'est à partir du verset 3 jusqu'au verset 16 exclusivement, que, sous forme hymnique, la geste de Yahvé est rappelée, et nous montrerons qu'il s'agit bien là de l'Exode. Au verset 16, en manière de «conclusio», on reprend le verbe שמע du verset 2, employé ici de façon absolue : «j'ai entendu raconter tout cela», et l'on explicite la crainte religieuse du début. Cette reprise en particulier nous empêche de corriger avec la LXX יראתי en ראיתי. Puis, au verset 16c, c'est l'expression de la confiance divine. Pour ce dernier verset, quelques explications sont nécessaires.

Le voici, tel que le T.M. nous l'a conservé:

אנות ליום צרה לעלות לעם יגודנו

Ce verset a été traduit diversement : «Puis-je en effet rester calme, devant ce jour de malheur qui va se lever sur un peuple pour le décimer?» *(Bible du Rabbinat)* ou «je soupire, dans l'attente du jour de la tribulation, lorsque, contre mon peuple, monterons les bataillons» *(Bible du Centenaire)*. Nous pensons que la traduction suivante : «j'attendrai tranquillement le jour de détresse qui se lèvera contre le peuple qui nous assaille» est la seule qui soit en accord et avec la grammaire et avec le contexte. Du point de vue grammatical, on notera : 1.º que le verbe עלות monter, se lever, se réfère au jour de détresse. La même verbe est utilisé pour l'aurore, en I Sam. IX, 26; 2.º que le ל qui a habituellement un sens final avec l'état construit (cf. Joüon 124e), a ici un sens temporel; on trouve une construction semblable en Gen. XXIV, 63, Jud. XIX, 26, et II Sam. XIX, 29.[10] A cause du contexte, nous ne croyons pas pour autant qu'il soit nécessaire de corriger «je gémirai» avec Ward, ou «je soupire» avec Humbert et Ludwig Koelher à la suite de G. R. Driver,[11] ou enfin de substituer au T.M., comme Albright, "אנוש לי ירם צוה «painful to me is the day of distress, when a people comes up to attack me», sur la base de Jer. XVII, 16. Comment le psalmiste ici identifié à Habacuc, pourrait-il se lamenter sur le jour de détresse qui se lève contre le peuple ennemi? Cette traduction serait bien peu vraisemblable dans cette complainte. Tout au contraire, le prophète, assuré de l'intervention de Yahvé dans le passé en faveur de son peuple (cf. v. 13) n'a rien à craindre pour le «jour de détresse» qui finira bien par se lever sur le peuple ennemi. Avec Wellhausen, Van Hoonacker, Davidson, la

10. לפנות ערב «au déclin du soir».
11. *JTS*, vol. XXXIV, 1933, 377, qui fait de נוח une forme apparentée de אנח.

Bible du Rabbinat, etc., on peut garder le T.M. נוח, en effet, comporte l'idée de tranquillité et de repos, bien en situation dans ce passage. Ludwig Koelher donne d'ailleurs à נוח le sens de se reposer, attendre pour I Sam. XXV, 9.[12] Ajoutons enfin qu'en gardant le T.M. avec le sens d'attendre, on est dans ce vocabulaire de l'attente eschatologique que l'on retrouve ailleurs dans les Psaumes et les Prophètes : קוה espérer, Ps. XXXVII, 9, 34; LII, 11; CXXX, 5; cf. Is. LI, 5; XLIX, 23; יחל attendre, Ps. XXXI, 25; XXXIII, 22; LXIX, 4, etc., cf. Mich. V, 6; VII, 7; חכה attendre, Ps. XXXIII, 20; Hab. II, 3; שבר compter sur, Ps. CXIX, 166.

Humbert, en particulier, a parfaitement vu le plan de la *tefillah* d'Habacuc. On ne peut que le reprendre : 1.° introduction (v. 2), affirmation de la connaissance de la geste de Yahvé et vœux pour que cette geste se réitère; 2.° l'hymne (vv. 3-15) en trois motifs : théophanie de Yahvé (vv. 3-7), panique de la nature (vv. 8-11), combat de Yahvé et victoire sur ses ennemis (vv. 12-15); 3.° la conclusion (vv. 16-19) : (le v. 17 est très probablement une adjonction) en deux motifs : Crainte humaine (v. 16)[12bis] et espoir en Dieu (vv. 18-19). Il a montré à la suite de Gunkel[13] que le fait de rappeler à Yahvé, sur le mode hymnique sa propre geste, constituait comme une sorte de «captatio benevolentiae», qui tend à inciter Dieu à l'action, en lui rappelant sa puissance. Mais là où nous ne pouvons souscrire au jugement de M. Humbert, tributaire sur ce point de l'école scandinave, c'est lorsqu'il ajoute que «dans Hab. III, 2, la geste de Yahvé a un caractère mythique, moins exclusivement historique que dans les Psaumes».

Avant d'entrer dans l'examen des allusions à la geste de Yahvé, un problème préalable est à résoudre. Comment le psalmiste a-t-il entendu parler des exploits de Yahvé? Est-ce par voie orale ou est-ce par la méditation assidue de l'Ecriture? Certains Psaumes (XLIV, 2, LXXVIII, 3) mentionnent la tradition orale des pères, grâce à laquelle l'histoire passée est connue. C'est ce que semble exprimer la formule «nos pères nous ont raconté» que l'on trouve en Jud. VI, 13, encore qu'il ne soit pas exclu que cette tradition orale repose principalment sur l'Ecriture. L'examen de ces deux Psaumes que nous avons cités nous donnerait d'une part de fréquentes allusions à l'Ecriture. On sait d'autre part que l'on relisait certains textes de la Tora, en particulier, lors de la Liturgie Pascale. L'étude des versets qui vont suivre montrera qu'en fait c'est par l'Ecriture elle-même, à laquelle notre texte fait souvent allusion, que le psalmiste a entendu parler de l'œuvre salvifique de Yahvé, à la sortie d'Egypte. Certains faits linguistiques semblent nous y inviter. Disons d'ailleurs qu'il

12. Par contre le *Lexicon* de DRIVER-BROWN-BRIGGS donne au même terme le sens de «cesser de parler».

12bis. Nous disons quant à nous, crainte religieuse.

13. *Einleitung...*, p. 135.

n'est pas à priori facile de dire, si le poète décrit une théophanie et une délivrance eschatologiques avec des termes empruntés aux faits de l'Exode,[14] ou s'il décrit actuellement la première délivrance comme type de la délivrance eschatologique. C'est vers la deuxième hypothèse que nous pencherions volontiers. Le genre littéraire même de la *tefillah* nous y invite. On peut citer dans ce sens le Psaume LXXXIX, 2, 3, 6-19; Ps. LXXX, 9-12; Ps. LXXIV, 12-17, etc. Dans ces passages, le psalmiste fait état de l'œuvre passée, par manière de «captatio benevolentiae», pour inviter Yahvé à l'intervention immédiate et efficace en faveur de son peuple. Entrons dans le détail.

On nous dit de Yahvé, en Hab. III, 3, qu'il vient de la montagne de Pharan מהר־פארן. Cette expression ne se trouve qu'en Dt. XXXIII, 2 (Bénédiction de Moïse) dans un passage où il est question précisément de la théophanie de Yahvé au Sinaï, l'expression la plus courante étant «désert de Pharan» (Gen. XIV, 6, etc.).

La fin du verset 4 קרנים מידו לו dans sa forme actuelle, nous renvoie aussi au même passage du Deutéronome. Il est vrai qu'Albright corrige ainsi tout le verset et nous donne finalement un tout autre texte : קרנים מידות לו <יהוה> ינגח כאבר ההיה qu'il traduit : «Yahweh attacked like a bull (?) Provided with tossing horns». Il commence par substituer (י)יהוה au début du verset, qui aurait disparu par «homoioarkton». Il corrige de plus ונגה en ינגח (il fonce),[15] ce qui est de soi plausible (en effet, au verset 17, תפרח doit être corrigé en תפרה) et כאור en כאבר, «comme un taureau». Peu satisfait du sens «rayon» donné à קרן signifiant habituellement «corne», il corrige aussi מידו לו en קרנים מידות לו «muni de cornes qui défoncent», en se basant sur Zach. II, 4, où l'on a l'infinitif piel de ידה «défoncer», ce qui est dit des cornes des nations. On est rempli d'admiration pour l'érudition ingénieuse de M. Albright, mais il faut pourtant bien avouer que l'on n'est pas entièrement satisfait en présence de toutes ces reconstructions. Pour la fin du verset, en particulier, pourquoi ne pas le maintenir dans l'état où le T.M. nous l'a conservé? Remarquons tout d'abord que le sens de קרן «rayon» est accepté, par exemple, par le *Lexicon Driver-Brown-Briggs*, et plus récemment encore par celui de Ludwig Koelher, qui nous renvoie à l'expression arabe «*qurn aš-šamsi*», pour dire «les rayons du soleil». M. Dhorme, bien auparavant, dans sa remarquable étude sur l'emploi métaphorique des noms de parties du corps en akkadien et en hébreu,[16] dont on a dit «qu'elle était le plus important travail de lexicographie hébraïque durant les trois dernières décades»,[17] signalait déjà ce rapproche-

14. WARD, op. cit., p. 19 est partisan de cette solution.
15. כנגח se trouve en Dt. XXXIII, 17, et se dit du buffle et du bélier : Dan. VIII, 14.
16. *RB*, 1920, p. 503.
17. A. HALDAR, *Studies in the Book of Nahum*, Upsala et Leipzig, 1947, p. 7.

ment. Il faut ajouter qu'en Ex. XXXIV, 29, 30, 35, le rayonnement de lumière qui s'échappe du visage de Moïse qui vient de rencontrer Yahvé est exprimé par le verbe dénominatif קרן, rayonner. Enfin, notons qu'en conservant le T.M., on est tout proche pour la pensée, sinon pour la forme, de Dt. XXXIII, 2, tel du moins qu'Habacuc le comprenait à cette époque. Nous avions déjà signalé au verset précédent une référence à ce même chapitre. Ajoutons que les expressions «collines éternelles» d'Hab. III, 6, que l'on trouve en Dt. XXXIII, 15 (cf. Gen. XLIX, 26) et הררי־עד d'Hab. III, 6, toute proche הררי־קדם en Dt. XXXIII, 15, nous invitent d'autant à faire ce rapprochement avec ce chapitre du Deutéronome. J'ai fait plus haut une réserve; j'ai parlé de l'interprétation qu'Habacuc donnait à ce passage de Deutéronome. Car, en fait, מימינו אשדת למו «de sa droite jaillissaient des traits de lumière», peut se comprendre tout autrement. En effet, אשדת hapax, est difficile, et la décomposition des Massorèses en אש דת «feu de la loi» n'est pas satisfaisante. Car דת est un mot perse tardif qui paraîtrait bien étrange dans ce texte archaïque. Aussi, Smith *(Cambridge Bible)* pense que se terme serait un équivalent de l'araméen אשידות, «éclair de lumière». Mais en fait, ni le verbe araméen אשד ni le verbe syriaque ܐܫܕ n'impliquent l'idée de lumière, pas plus que leurs dérivés. Ils signifient «répandre, verser de l'eau, du sang, des bénédictions ou des maledictions». Finalement, il semble bien que אשדת représente une forme défective de אשדות que l'on trouve en Dt. III, 17 et IV, 49, pour désigner les pentes du mont Pisgah. Aussi H. Cazelles *(Bible de Jérusalem)* a pu traduire : «depuis son midi, jusqu'aux Montées» et noter : «Yahvé se lève comme un astre et conduit les tribus depuis le Sinaî et le Désert jusqu'aux rampes du mont Pisgah».

Il ne serait pas impossible non plus que l'expression «les routes éternelles» הליכות עולם du verset 6, constituât un contact littéraire avec le Ps. LXVIII, 25 où l'on nous parle «des marches de Dieu vers le sanctuaire (Sion),[18] encore qu'il soit difficile de dire dans quel sens s'est fait l'emprunt. Ce contact littéraire ne s'imposerait que s'il était prouvé que l'expression «les routes éternelles» n'est pas elle-même glosée.[19] Le Ps. LXVIII, 25, décrit en tout cas la conquête menée par Yahvé lui-même à partir du Sinaï et sa venue en Sion (v. 17). Nous aurions là peur-être une référence indirecte du Psaume d'Habacuc à un évènement historique. Ce contact entre les deux Psaumes, compte tenu de la réserve que nous avons faite, nous paraîtrait d'autant plus probable que הליכות est un terme rare. Il désigne la caravane dans Job VI, 19, les sentiers de la maison en Prov. XXXI, 27, la marche des puissants qui trébuchent en Nah. II, 6. C'est simplement

18. On pourrait aussi traduire «en sainteté». Cf. Kirckpatrick.

19. On remarquera que certains auteurs considèrent הליכות עלם לו comme une glose. Il manque dans Alex 23 (cf. Dom Bévenot, art. cit., p. 512).

ici et dans le Ps. LXVIII qu'il est appliqué à Dieu[20] mais pas tout-à-fait avec le même sens, chez l'un הליכות désigne «les routes» qu'a suivies Yahvé, dans l'autre «ses marches», mais les deux fois, apparemment, en relation avec l'Exode.

Au verset 7, il est difficile de voir une allusion précise à quelque événement antérieur raconté dans le Pentateuque. Van Hoonacker, à la suite d'anciens exégètes, verrait assez volontiers dans כושן ce roi de Mésopotamie dont la tyrannie et la défaite sont racontées en Jud. III, 7. Cette vue est assez tentante, si l'on pense que ce Psaume est une prière s'adressant à Dieu pour la libération du péril chaldéen. Le rappel d'une libération passée cadrerait bien avec le sens général du Psaume. Cette interprétation était déjà celle du Targum de Jonathan qui, notons-le en passant, a vu généralement dans ce Psaume des allusions à des faits historiques, comme en témoignent ses paraphrases. Voici comment il commente le verset:

כד פלחו בית ישראל
לטעותא מסרתנון
ביד כושן חיבא

«Lorsque la maison d'Israël servit les idoles, je la livrai aux mains de Coushan, l'impie». Mais le parallélisme, «les tentes de Madian», nous invite à voir dans Coushan une désignation géographique ou un nom de peuplade. Nous ne pensons pas pour autant que כושן soit le pluriel araméen de כוש les éthiopiens, suivant la traduction de la LXX σκηνώματα αἰθιόπων, et aussi, semblet-il, celle de la Peschitta : ܬܚܝܬ ܐܘܢ ܚܙܝܬ ܡܫܟܢܐ ܕܟܘܫܢ «Sous On (Héliopolis), je vis les tentes de Coushan». Avec M. Albright,[21] Coushan nous parait être une désignation archaïque du sud de la Transjordanie, correspondant au *Kushu* des textes égyptiens du XIXème siècle avant Jésus-Christ.[22] Si l'on en croit Num XII, 1, qui fait de la femme de Moïse une coushite, tandis que pour Ex. II, 21, c'est une madianite, alors que selon toute vraisemblance, il ne s'agit que de la même personne Sipporah, nous aurions peut-être dans Coushan un autre nom de Madian.

En tout cas, si on garde le T.M. qui offre un sens satisfaisant : «je vois les huttes de Coushan ployer sous le malheur et frissonner les tentes du pays de Madian», on peut voir là une allusion à la frayeur qui s'empare des tribus que le peuple de Dieu traverse, lors de ses pérégrinations dans le désert. Le Cantique de Moïse (Ex. XV, 15) pourrait peut être viser le

20. Albright, se basant sur l'ugatirique *hlkt* et l'accadien *alaktu* et le passage parallèle de Jud. V, 20 où les étoiles sont sensées se déplacer sur des routes pavées (מסילות), interprète l'expressions d'Habacuc des orbites stellaires.

21. Op. cit., p. 15, note V.

22. KÖLHER, in *Lexicon*, en fait une tribu voisine de Madian.

même fait : «déjà les princes d'Edom sont dans l'épouvante, l'angoisse s'empare des forts de Moab» et s'inscrit en tout cas dans un contexte, d'Exode.

A partir du verset 8, nous sommes dans cette section où Albright, en particulier, veut voir des traces mythologiques de la Création, sur la base de parallèles empruntés à la littérature d'Ugarit. Ce ne serait d'ailleurs pas un fait unique dans la littérature biblique, dont on pourrait citer divers passages : Ps. LXXXIX, 9-12; Is. LIX, 9-10; Job IX, 13-14 et XXVI, 12-13; Is. XXVII, 1; Ps. LXXIV, 12-17, où l'on a voulu trouver, depuis Gunkel,[23] et donc bien avant les découvertes de Ras Shamra, des influences plus ou moins teintées de Yahvisme, de la lutte de Marduk contre Tiamat, l'océan primordial, dans le poème babylonien d'*Enuma Elish*.[24] L'examen de ce passage d'Habacuc réclamerait donc normalement celui de toute la série. Bornons-nous ici à quelques remarques. G. Wright[25] estime que le vieux mythe cananéen de la création aurait été transféré à Yahvé par le psalmiste en Ps. LXXIV, 12-14. Mais il constate que ce mythe n'est jamais pleinement élaboré dans l'Ancien Testament, que si, à la rigueur, il peut avoir été pris au sens littéral dans les cercles syncrétistes, on ne peut de fait distinguer la réalité de la métaphore. Ce mythe aurait été historicisé et employé métaphoriquement pour décrire les grandes victoires de Yahvé dans l'histoire, spécialement sur l'armée du Pharaon, lors du passage de la Mer Rouge: Is. LI, 9-10. Il aurait également servi à décrire la victoire de Dieu sur ses ennemis aux temps eschatologiques comme en Is. XXVII, 1.

Plusieurs *scholars* scandinaves, disciples de Mowinckel, vont même plus loin : ils tiennent en effet que plusieurs psaumes étaient originellement des hymnes cultuels[26] et qu'on peut reconstituer à partir de ceux-ci un drame cultuel de la création, semblable à celui qui existait en Babylonie. Ce drame aurait été joué à la fête du jour de l'an, le Roi tenant la place de Dieu qui tue le Dragon cosmique. Ce faisant, il renouvelait la bénédiction de la victoire originelle pour son trône et pour le Royaume durant l'année suivante.

Mais il reste à prouver l'existence d'une fête du nouvel an en Israël, à préoccupations rituelles, où le Roi aurait joué le rôle de la divinité dans un combat rituel.[27] Tous les exégètes n'acceptent pas d'ailleurs purement

23. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gottingen, 1895.

24. On pourra se référer à diverses traductions : E. R. LABAT, *Le poème babylonien de la création*, Paris, 1935. A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*, Chicago, 1942, et E. A. SPEISER dans *Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to Old Testament*, Princeton, 1950.

25. *The Old Testament against its environment*, London, 1950, p. 27.

26. Cf. par ex. G. A. DANELL, *Psalm 139*, in *Acta Universitatis Upsalensis*, Upsala, 1951, 1.

27. NORMAN H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival, its origin and development*, London, 1947, pp. 218-219.

et simplement ces vues discutables. A. Heidel entre autres[28] a examiné récemment ces divers textes bibliques; s'il ne conteste pas que les auteurs bibliques puissent avoir usé directement ou indirectement les manières de parler venant du mythe babylonien, il se refuse à accepter que les ressemblances entre les passages bibliques et l'histoire babylonienne soient assez fortes pour prouver qu'on connaissait le mythe babylonien. Il a montré notamment que le conflit engagé par Yahvé contre Léviathan est postérieur à la création dans la littérature hébraïque, ce qui la différencie du mythe d'*Enuma Elish.*

Ajoutons, sans vouloir entrer dans le détail, que Rahab, Leviathan, le Tehom, ou Tannin, où l'on a voulu voir diverses désignations hébraïques de Tiamat, peuvent fort bien être des symboles de l'Egypte. Le Pharaon n'est-il pas appelé le grand crocodile en Ez. XXIX, 3; XXXIII, 2? En Is. XXVII, 1, qui se situe dans l'Apocalypse d'Isaïe, Léviathan peut fort bien désigner l'Egypte, symbole bien en place dans le genre apocalyptique où l'on se sert d'animaux pour désigner des empires : cf. Dan. VII. Il en va de même pour le Ps. LXXIV, 12-14; Is. LI, 9-10, où le contexte peut fort bien s'expliquer par les miracles de l'Exode, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à un contexte de création.

Pour ce qui est du Psaume d'Habacuc, faisons remarquer que, même à supposer qu'il y ait une influence littéraire positive de la littérature d'Ugarit sur les versets 8-15, en fait, pour l'auteur, tout ce branle-bas théophanique de combat, n'est nullement destiné à décrire la lutte de Yahvé contre les éléments de la nature, mais le secours de son peuple. «Est-ce contre les fleuves que s'embrase ta colère...» demande le psalmiste au verset 6; et la réponse vient à partir du verset 12 : «Avec rage, tu piétines la terre, avec colère tu écrases les nations, tu t'es mis en campagne, au secours de ton peuple...»

De fait, Yahvé intervient en faveur de son peuple, dans les commotions de la nature, et, très spécialement, aux jours du désert, et au moment de la sortie d'Egypte : Jud. V, 3; Ps. CXIV, 3 (In exitu), et surtout Ps. LXXVII, 15-21 qui s'inscrit nettement dans un contexte d'Exode, et avec lequel Habacuc présente de nombreux contacts, reconnus de tous.

Ajoutons que plusieurs détails peuvent s'expliquer par des allusions à l'Exode. C'est le cas du verset 9 נהרות תבקע־ארץ, encore que certains auteurs, à juste titre semble-t-il, proposent de le déplacer après le verset 10.[29] Diverses traductions ont été proposées. Van Hoonacker : «en torrents tu creuses la terre», et Crampon : «en torrents tu fends la terre». Davidson et Ward semblablement : «Thou didst cleave the earth with rivers». La *Bible du Rabbinat* : «La terre s'ouvrant libre passage à des fleuves». Hum-

28. Op. cit., pp. 102-114.
29. Albright et, semble-t-il, Ward.

bert : «La terre ouvre ses crevasses». Dom Bénevot, par contre, est le témoin d'une autre traduction : «tu divises les rivières de la terre», version qui est assez proche de celle que certains proposent : «tu as fendu les rivières pour en faire de la terre sèche». Dans ce dernier cas, ארץ serait alors un accusatif de résultat (cf. Joüon 125, o) que l'on trouve spécialement avec le verbe בקע (cf. Is. LIX, 5). Si l'on acceptait cette deuxième traduction, a priori très plausible, on pourrait penser au passage de la Mer Rouge et du Jourdain, d'autant qu'Ex. XIV, 16, 21 utilise l'expression בקע ים «fendre la mer» pour le miracle de la sortie d'Egypte, et qu'Is. LXIII, 12 emploie l'expression בקע מים «fendre les eaux» pour le même évènement. A quoi on peut ajouter que la littérature biblique, en des termes parfois différents, aime souvent à rappeler le passage de la Mer Rouge : Is. XI, 15; Zach. X, 11; Ps. LXXIV, 15b, etc. Mais, il y a une difficulté à cette traduction. La terre sèche se dit habituellement en hébreu יבשה terme que l'on emploie précisément dans le Ps. LXVI, 6, pour décrire le miracle de la sortie d'Egypte, équivalant à γῆ ξηρὰ de Sap. XIX, 7 pour le même évènement. Le Ps. CVI, 9, emploie une image très semblable quand il dit que «Yahvé fit marcher les Israëlites dans l'abîme comme dans un désert». De plus, le maqqef des Massorètes, placé entre תבקע et ארץ marque qu'il faut joindre très étroitement ces deux termes «tu fends la terre» et fait de נהרות un accusatif de résultat, ce qui justifie la traduction la plus habituelle. Aussi, il est préférable de penser au miracle de l'eau que Yahvé donna aux Israëlites dans le désert. En effet, c'est aussi le verbe dont use le Ps. LXXIV, 15, faisant allusion aux miracles du désert : מעין ונחל בקעת «tu as fait jaillir la source et le torrent» et le Ps. LXXVIII, 15, qui en style épique rappelle : «il fendit (בקע) les rochers dans le désert et il donna à boire comme des flots abondants (כתהמות)». On voit donc qu'en définitive, quelle que soit la traduction qu'on adopte, on a toujours le rappel des faits de l'Exode, et cela suffit à notre propos.

Le verset 10 : «les montagnes te virent et furent saisies de crainte»[30] rappelle évidemment le Ps. CXIV, 3 (In exitu) : «la mer vit et s'enfuit», dans un contexte d'Exode, et plus précisément encore, le Ps. LXXVII, 18, où l'on dit des eaux qu'elles virent et furent saisies de crainte (יחיל et ראה dans les deux cas). עבר זרם מים,[31] «une trombe d'eau a passé» rappelle aussi dans l'expression même le Ps. LXXVII, 18 : זרמו מים עבות. Ici, d'ailleurs, plusieurs auteurs (Procksh, Horst, Nowack, Marti) qui tiennent la leçon du Ps. LXXVII pour le texte original, voudraient corriger עבר «il a passé» en עבות «nuages». Mais ce n'est point nécessaire. Outre que le Psaume d'Habacuc, s'il emprunte réellement, peut garder une certaine liberté vis-à-vis de ses sources, on remarquera par ailleurs que עבר est

30. La LXX a lu עמים.
31. L'expression זרם מים ne se trouve qu'ici et en Is. XXVIII, 2.

bien de la langue d'Habacuc où c'est dit du vent en I, 11. נתן תהום קולו «Le Tehom a donné de la voix» rappelle encore le Psaume LXXVII, 18 נתנו שחקים קול où c'est dit des nuages.[32] C'est encore le Ps. LXXVII, 18 יתהלכו אף־חצציך que rappelle לאור חציך יהלכו «à la lumière de tes flêches il s'élance». Ajoutons enfin qu'Habacuc III, 15 «tu as marché dans la mer avec tes chevaux» offre encore un contact avec le Ps. LXXVII, 12 : «la mer fut ton chemin, les grandes eaux ton sentier». Pour notre passage d'Habacuc, plusieurs précisions sont nécessaires. Notons d'abord que דרש «fouler aux pieds» se construit avec un ב comme en Dt. XI, 24, et Jos. I, 3, que c'est ici le seul endroit où nous avons סוס comme objet. סוסיך pourrait être un accusatif d'instrument, dont l'existence, il est vrai, est douteuse.[33] Mais à quoi peut faire allusion cette mention : «tes chevaux?» La LXX en nous est d'aucun secours ici, car elle traduit littéralement sans faire d'effort pour interpréter. Il ne peut être question de chevaux, que les Hébreux auraient pris pour fuir, car en Ex. XII, 37, on nous dit précisement qu'ils sont partis à pied. Très probablement ici, l'auteur fait mention des chevaux et du char de Yahvé (cf. v. 8), constitués par les nuages,[34] parce qu'il a présente à l'esprit la scène de l'Exode XIV, 25, où le Pharaon intervint avec sa cavalerie et charrerie (cf. cantique de Moïse en Ex. XV, 19). Il n'y a donc pas à hésiter : il s'agit ici du passage de la Mer Rouge tout comme dans le Ps. LXXVII, 18.

On a beaucoup discuté de savoir si le psalmiste imite le prophète ou si le prophète imite le psalmiste. Au fond, peu nous importe ici. Nous ne croyons pas d'ailleurs que l'absence du Psaume dans le Midrash d'Habacuc, découvert dans la première grotte de Qumrân en 1947, puisse fournir un argument péremptoire à la thèse de l'insertion tardive du Psaume à la suite de deux premiers chapitres d'Habacuc, et par conséquent une preuve de l'antériorité du Ps. LXXVII par rapport à celui d'Habacuc.[35] On peut faire valoir en sens contraire que le genre littéraire du Midrash peut expliquer suffisamment son absence;[36] il ne se prêtait peut-être pas très bien aux exégèses fantaisistes du midrashiste. On doit ajouter aussi que le psaume est présent dans la version des LXX. Quant

32. En Prov., III, 20, VIII, 28, les nuages s'opposent à l'abîme.

33. JOÜON 126, 1, et KAUTZSCH 117e.

34. Les chevaux de Yahvé et son char sont d'après Habacuc, III, 8, éléments de la nature (cf. Ps. XVIII, 11, XIV, 3, et Dt. XXXIII, 25).

35. Le Midrash d'Habacuc est daté paléographiquement de la première moitié de premier siècle avant J. C. (Birnbaum). Plusieurs auteurs, par la voie de la critique interne, le dateraient du 2ème siècle avant. J C., d'autres du début du premier siècle avant J. C., cf. notre article : *Où en est le problème du Midrash d'Habacuc, RHR*, t. CXLII, n.° 2, 1952.

36. S'il était prouvé que l'on a un Midrash du Psaume CVII parmi les mss. de la Mer Morte, notre argument s'en trouverait affaibli. Mais sur ce point cf. J. T. MILIK, in *Verbum Domini*, vol. 30 (1952), p. 41.

à nous, nous croirions assez volontiers que le Ps. LXXVII est l'original. C'est aussi l'opinion de Horst, Nowack, Marti et, semble-t-il, de O. Procksch qui, dans l'apparat critique de Kittel, propose de corriger le psaume d'Habacuc par des lectures empruntées au Ps. LXXVII. D'autres auteurs, par contre, tels Kirkpatrick, Briggs, Ward, etc., tiendraient celui d'Habacuc pour l'original. Mais ce qui nous parait indiscutable, c'est que chez l'un comme chez l'autre, nous sommes dans un contexte d'Exode. Si l'on avait quelque hésitation, sur le sens et la portée des expressions précédentes prises séparément où les éléments de la nature sont mis en cause, et que l'on pourrait peut-être interpréter isolément par des parallèles ugaritiques, la seule mention du passage de la Mer Rouge dans le Ps. LXXVII et dans le Psaume d'Habacuc, suffirait à dissiper ces doutes.

Il nous reste maintenant à examiner le verset 14, où certains ont voulu voir une allusion au Pharaon. Comme le prouvent les diverses traductions, ce verset est difficile. Horst traduit : «tu transperças sa tête avec la flèche (במטה). Tes chefs se sont dispersés comme de la balle (יסערו כמוץ), Leur joie était d'écraser le juste (להפיע) de manger le pauvre en cachette». Ward: «Tu as percé avec tes flèches (מטיך) la tête de tes oppresseurs, ils se précipitaient pour me disperser, leur joie était de dévorer le pauvre dans le secret». Van Hoonacker : «Tu as troué avec le bâton la tête du Pharaon (פרעה) ..... qui se ruaient en avant pour nous disperser, dont l'exultation était comme pour dévorer (le malheureux dans l'ombre»). La *Bible du Rabbinat* : «tu transperces avec leurs propres traits ses premiers dignitaires, qui s'élancent comme l'ouragan pour me perdre. Ils triomphent déjà, comptant dévorer le faible dans l'ombre». Crampon donne une traduction à peu près semblable. Quant à Albright, il estime le verset 14b désespéré, et il se contente de traduire la première partie : «Thou didst pierce [his] head in the fight, while his followers (?)». Humbert : «de tes traits tu transperces le chef des princes, qui s'éclipsent quand tu disperses leurs preux».

C'est par-delà l'expression difficile, ראש פרזו que Van Hoonacker voudrait retrouver une lecture plus facile, ראש פרעה «la tête du Pharaon». Les LXX ont traduit : διέκοψας ἐν ἐκστάσει κεφαλὰς δυναστῶν et doivent avoir lu : פרעות. En effet, en Dt. XXXII, 42, ראש פרעות est traduit κεφαλῆς ἀρχόντων, comme nous avons ici κεφαλῆς δυναστῶν. Mais en réalité, selon Van Hoonacker, la vraie lecture ne serait ni le T.M. פרזו, ni le texte supposé par la LXX פרעות, mais tout simplement פרעה. Il faut avouer que l'explication de Van Hoonacker est non seulement ingénieuse mais en accord avec le contexte où il s'agit de l'Exode (cf. v. 15), mais qu'elle ne s'impose pas absolument, puisqu'au fond elle n'est pas directement fondée sur la LXX. ראש פרעה par rapport à ראש פרזו paraît bien être une leçon de facilité. Si l'on peut expliquer facilement la seconde leçon «la tête du

Pharaon» par rapport à la première «la tête de ses bandes», puisque פרז est un hapax de signification imprécise,[37] on s'expliquerait difficilement comment à partir de ראש פרעה on aurait abouti à פרזו ראש.

Il reste cependant que nous verrions volontiers dans «la maison du méchant» du verset 13b une allusion à la maison du Pharaon, étant donné le contexte antécedent et subséquent où il s'inscrit. Il est également possible de corriger במטיו du T. M. au v. 14 en במטיך. On remarquera que le T.M. en Habacuc II, 15 offre un cas inverse : חמתך «ta colère» doit être lu חמתו «sa colère», comme certains critiques l'avaient déjà conjecturé, ce que vient de confirmer le DSH, IX, 3, découvert dans la première grotte de Qumrân.

* * *

Le Psaume d'Habacuc nous fournit donc plusieurs références certaines à la geste de Yahvé lors de la sortie d'Egypte et point n'est besoin, semble-t-il, de recourir aux littératures voisines pour l'expliquer. L'exégèse de Psaume est venu justifier l'indication initiale du verset 2, où «l'Œuvre» divine nous a paru désigner la grande épopée des temps mosaïques. Il s'inscrit alors dans la série des Psaumes dits historiques, qui se plaisent à rappeler les souvenirs de l'Exode et, en particulier, le passage de la Mer Rouge. C'est là un thème fréquent de la psalmique, d'où d'ailleurs le ton épique n'est pas absent : Ps. LXVI, 6; LXXIV, 12-15; LXXVII, 20; LXXVIII, 13; CVI, 9. C'était là le grand événement qui avait frappé les esprits et qui faisait de Yahvé, dès les origines de l'histoire, les temps anciens, un véritable Sauveur. C'est donc à bon droit que l'on peut parler d'œuvre salvifique de Dieu», פעל ישועות à propos de l'Exode, comme nous y invite le Ps. LXXIV, 12. C'est à bon droit aussi que le Christianisme primitif a vu dans le passage de la Mer Rouge le type du Baptême, le salut par excellence. Ce faisant, il se situait dans la tradition biblique la plus authentique qui n'a cessé de voir dans la libération d'Egypte le type de tous les saluts. La libération d'Egypte et les miracles du désert, constituaient pour Israël une des grandes raisons de croire et d'espérer. C'était au cours de la grande geste divine, à l'orée de l'histoire, qu'une Alliance avait été conclue entre Yahvé et son peuple. Les miracles du désert, dans la psychologie israëlite, étaient inséparables de l'Alliance du Sinaï. Rappeler à Yahvé les premiers, c'était du même coup lui rappeler son Alliance dont les caracteristiques les plus essentielles étaient la fidélité et la miséricorde. Ne s'était-il pas défini «comme le Dieu miséricordieux (רחום) et compatissant, riche en bonté et en fidélité, qui conserve sa grâce jusqu'à

37. Driver-Brown-Briggs dans la dernière édition du *Lexicon* en 1952, maintiennent פרזיו (qerey) qu'ils proposent de traduire par «bandes»; Ludwig Koelher propose de lire פרשיו, comme Procksch.

mille générations?»[38] Aussi le psalmiste en Habacuc, en demandant à Yahvé de faire «revivre sa geste» passée, le supplie en même temps de se souvenir, dans sa colère, d'avoir pitié (רחם) v. 2. C'est que pour lui, comme pour tout Israëlite, la geste de l'Exode était inséparable de l'Alliance.

J'ajouterai enfin, sans vouloir trancher ici d'un coup de plume la question d'authenticité du chapitre III d'Habacuc, admise par certains (Ward,[39] Albright, etc.), rejetés par d'autres (Nowack, Marti, etc.), qu'il est bien en situation après les deux premiers chapitres. Le prophète en I, 12, rappelait dans sa prière la révélation du Sinaï. «Dès les temps anciens (מקדם), n'est-tu pas Yahvé, mon Dieu, mon Saint?» Fort de ce glorieux passé, le temps de l'Alliance, qu'il évoque d'un mot, le poète clame sa confiance en Dieu. C'est ce qui ressort de l'exégèse de la fin du verset 12a, soit que l'on maintienne le T.M. לא נמות «nous ne pouvons pas mourir»[40] soit qu'on lise לא תמות (tikkun sopherim), «tu ne peux pas mourir». C'est ce même thème qu'invoque et explicite le psalmiste en III, 2, et suivants, ainsi que nou l'avons montré; le souvenir de l'Œuvre de Yahvé aux jours anciens fonde toute son espérance. Ce lien entre le Psaume et les deux premiers chapitres d'Habacuc est encore souligné par la reprise en III, 13 du thème de la Gloire ou de la Louange que la terre rend à son Dieu, mentionné en II, 14, en des termes, il est vrai, un peu différents. D'un côté on parle de la תהלה, de l'autre de la כבוד divines. Par surcroît, l'emploi d'expressions identiques dans les deux premiers chapitres et dans le Psaume, marque davantage encore le lien littéraire qui existe entre les deux sections : עבר à propos de la tempête en III, 10, et en I, 11; l'Impie désignant apparemment l'oppresseur étranger en I, 4. 13, et en III, 13, l'usage de פעל œuvre de I, 5 et III, 2 en un sens antithétique.

L'opposition entre l'œuvre de Yahvé en I, 5 et III, 2, nous paraît être là encore une clef d'interprétation. D'un côté, Yahvé, au cours d'un oracle, annonce de façon solennelle qu'il va accomplir «hic et nunc» une œuvre à peine croyable, susciter les Chaldéens contre son peuple. De l'autre, à cette œuvre, le psalmiste, dans une prière fervente oppose l'Oeuvre des temps passés. Comment ce rappel ne pourrait-il pas fléchir la miséricorde de Dieu et l'inviter à renouveler encore une fois son Miracle?

* * *

38. Ex. XXIV, 6-7; cf. Dt. VII, 9.
39. Pour Ward, le Chapitre III serait une production séparée destinée au culte, dûe peut-être à l'un des auteurs auquel nous devons, I, 12-II, 20. On peut faire valoir en ce sens l'utilisation de Mich., III, 10, par Hab. II, 12, et peut-être de Mich., VII, 7, par Hab., III, 18, bien que la citation ne soit pas littérale.
40. C'est ce qui nous paraît plus probable.

Qu'il nous soit permis en terminant, de dédier cette modeste contribution au R. Père Ubach, à l'intrépide explorateur de la péninsule sinaïtique et des pays bibliques, à l'éminent directeur de cette œuvre monumentale qu'est la *Bible de Montserrat,* à l'un des Maîtres des Etudes Bibliques en Espagne, à l'ami de Jérusalem et de Montserrat. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre respectueuse et affectueuse admiration. Per molts anys!

PAULÍ M.ª BELLET, O. S. B.

EL GÈNERE LITERARI DEL II LLIBRE DELS MACABEUS

L'estudi del gènere literari és sempre difícil, i en la majoria dels casos porta a conclusions imprecises, perquè sovint un llibre té múltiples interferències de composició. Amb tot, amb el mot de gènere literari d'un llibre cal entendre, o almenys entenem, la tendència general que presenta literàriament parlant. Els Evangelis són històrics perquè estan globalment en el gènere històric més precís, malgrat que moltes vegades entrin en el gènere parabòlic i fins en el de sant Joan es trobin moltes proves de simbolisme, que l'evangelista veu en els fets genuïns de Jesucrist.

La comparació amb la literatura profana s'imposa, car la inspiració d'un escrit qualsevol no treu res de la personalitat d'un autor, el qual es mou en un ambient cultural precís, a la influència del qual no és estrany. En aquest sentit el llibre segon dels Macabeus té un gran avantatge, car la documentació contemporània històrica i ambiental és suficient per a formar-se una idea de la manera d'escriure la història en aquell temps. I a més la particularitat de tractar-se d'un resum d'una obra anterior no inspirada, particularitat que ens evidencia el testimoni del mateix autor inspirat del resum, fa que més fàcilment pugui resoldre's el concepte general que literàriament ens mereixi el llibre sagrat.

Dir-ne llibre històric és només expressar un concepte evident, però massa genèric, puix que la història pot ésser escrita de moltes maneres. Anem, doncs, a assajar de dir el concepte que ens mereix el gènere històric d'aquest llibre sagrat, és a dir, a matisar el caràcter històric de la composició a la llum de la historiografia jueva i hel·lenística contemporània a l'autor i a l'epitomador.

* * *

El contacte del vell món jueu amb l'hel·lenisme després de les conquestes d'Alexandre el Gran ha de considerar-se com d'una importància capital per a la història religiosa. La cultura del món grec s'imposà a l'Orient

no tant per les armes com pel prestigi de la profunditat i de la claredat de les seves concepcions, desconegudes a Orient. Els jueus també sentiren la seva influència i la seva superioritat. Però llur monoteisme els feia conscientment superiors als grecs, i, si per una audàcia inoïda reeixien a demostrar també llur primacia cultural, això els posaria més en relleu per a imposar la seva religió en el món grec. D'on llur passió per l'estudi, sobretot en la colònia d'Egipte. No ens interessa, però, aquest aspecte, sinó només el culte de la història, per la qual sentiren una vera passió, una també de les preocupacions del públic alexandrí. S'ha dit que únicament dos pobles de l'antiguitat saberen fer història : el grec i l'hebreu.[1] Els israelites, ja molt abans de posar-se en comunicació amb l'hel·lenisme, tenien una brillant historiografia, que la tradició atribuïa a Moisès, el veritable pare de la pàtria, que havia començat l'organització d'Israel com a poble i iniciat així les tribus en la consciència nacional. Aquesta autèntica preeminència els féu exalçar llur raça i llurs institucions per damunt de les dels egipcis i grecs, i fins intentar la demostració que tota la civilització era obra dels antics hebreus. Era una audàcia justificada potser per l'intent d'oposar-se a les calúmnies de què eren objecte de part dels escriptors egipcis, però que demostra una subordinació ideològica a les concepcions històriques gregues. Per bé que d'una manera molt fragmentària, coneixem la producció històrica dels escriptors jueus hel·lenistes d'aquell temps, i són suficients per a comprendre la gran influència de la historiografia grega damunt la jueva, que es deixà portar a una interpretació sincretista de la història d'Israel i ens manifesta el màxim perill que l'hel·lenisme hauria representat per a la religió israelita, si Déu no hi hagués posat remei i hagués deixat a aquestes mans el dipòsit de la revelació.

Un primer atac contra els jueus hauria estat el de Manetó, el conegut historiador hel·lenista egipci. La seva obra, que sol posar-se entre el 270-250 a. C., formada de llistes de les dinasties i dels reis manllevades als registres sacerdotals, contenia narracions i llegendes populars de valor històric molt dèbil. Segons Flavi Josep[2] parlaria dels hebreus falsejant i ridiculitzant les narracions de l'Èxode. Els hebreus no serien més que una multitud de leprosos impurs de l'època d'Amenofis IV, conduïts per un sacerdot d'Heliòpolis, Osarsiph, que els donà les seves lleis i els obligà a no adorar els déus, sinó a sacrificar els animals sagrats i nodrir-se amb ells. Amb l'ajuda dels hicsos envaïren l'Egipte, destruïren els temples i feren mil profanacions. Una volta el cabdill hagué arribat a imposar-se a la nova raça, prengué el nom de Moisès.

1. E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I, 1910, p. 227, n.° 131.
2. *Contra Appionem* I, 14-16, 26, edició TH. REINACH-L. BLUM, París, 1930 (Col. Guillaume Budé), p. 14 ss. Cfr. també MÜLLER, *Fragmenta historicorum graecorum* (Firmin Didot), II, pp. 578-581.

Es creu modernament que Manetó no té res a veure amb aquest pamflet, primer volum dels *antijudaica* de tots els temps, que hauria estat afegit a l'obra de Manetó per un escriba antijueu, com en altres llocs de la seva obra foren els jueus els interpoladors. Però, contra aquesta real o suposada autoritat de Manetó, un jueu sortí en defensa del seu poble amb una obra sobre Abraham, en la qual lloava la seva fidelitat a la religió i als reis d'Egipte, d'ell i del seu poble, i celebrava Jerusalem i el temple. Per donar més autoritat a la seva narració, i seguint un costum car als antics, l'anònim jueu, que escrivia vers l'any 200, posà la seva obra sota el nom d'Hecateu d'Abdera, contemporani d'Alexandre.[3]

Més interessants en aquest sentit són altres historiadors, els breus fragments dels quals ens són coneguts per Clement d'Alexandria i Eusebi de Cesarea, manllevats a l'obra perduda d'Alexandre Polihístor, l'erudit annalista, que escrivia vers l'any 70-60 a. C.

DEMETRI, jueu hel·lenista alexandrí, a qui Flavi Josep confon amb el polític i peripatètic homònim, Demetri Faleri, d'Atenes. Fou un cronògraf i un exegeta, que escriví sota Ptolomeu IV Filopàtor (222-205). Eusebi dóna el resum del pensament de Demetri sobre Jacob i Moisès. *Jacob* (Müller, III, 214-217) : el fragment es redueix a un resum de la història del patriarca segons el Gènesi, amb moltes incorreccions. La seva finalitat sembla ésser fer una cronologia, car mai no oblida d'assenyalar els anys de cada personatge, per fer en darrer lloc la cronologia des d'Adam. *Moisès* (III, 224): dóna la cronologia del profeta amb moltes incorreccions. Per Clement d'Alexandria sabem que la seva obra portava el títol de περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων i pel fragment que dóna sabem que aquesta història arribava almenys fins a la captivitat. L'interès d'aquests fragments no radica naturalment en el coneixement que ens donen de la història d'Israel, sinó en la manera de presentar-la. Per ell, com indica ja el mateix títol, Jacob i Moisès són reis a la manera de concebre la història els grecs, per als quals la història es movia sempre a l'entorn de la figura cèntrica d'un rei.[4]

EUPÒLEM, que florí sota el rei Demetri I de Síria (162-150), en temps dels Macabeus. El pas donat per l'hel·lenisme és d'una gran importància. Si és vera la identificació que fan alguns[5] amb Eupòlem de 1 Mac. 8, 17 i 2 Mac. 4, 11, el legat jueu tramès a Roma per Judas, el cabdill macabaic,

3. MÜLLER, op. cit., II, pp. 393-395.

4. És demostrat que Demetri coneix la traducció del Gènesi dels LXX. Seria el primer testimoni d'aquesta versió, els principis de la qual podrien fàcilment pujar una cinquantena d'anys abans, vers el temps de Ptolomeu II Filadelfos (286-247). Cfr. les cites en SWETE, *An introduction to the Old Testament in greck*, Cambridge. 2.ª ed., 1914, p. 18.

5. Cfr. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (Études Bibliques), 2.ª ed., París, 1931, p. 50, 499; ABEL, *Les livres des Maccabées* (Études Bibliques), 1949, p. 153, Més categòric encara en l'edició de la «Bible de Jérusalem», p. 60.

s'ha de dir de l'hel·lenisme de la metròpoli el que es diu del de la diàspora. Els fragments que ens resten sota el seu nom parlen d'Abraham i els Gegants, de Moisès, David, Salomó, de la carta de Suron, la correspondència del faraó Uafrés i de l'edificació del temple. Però el primer fragment sobre Abraham i els Gegants no és d'ell, com hem de veure després. El contingut seria el següent:

Moisès (III, 220) : Moisès fou el primer savi i el primer que ensenyà les lletres als jueus, i d'ells les reberen els fenicis i d'aquests els grecs. Ell fou també el primer a donar lleis als jueus.

David, Salomó i la seva correspondència, edificació del temple (III, 225-228) : En el capítol 30 de la seva obra, Eusebi cita per Alexandre Polihístor una altra obra d'Eupòlem, de la qual dóna el títol : περὶ τῆς Ἡλίου προφετείας. El contingut sembla més aviat religiós : l'existència de la profecia entre els jueus i la cura de David i de Salomó pel temple. Malgrat el títol, el contingut dels fragments arriba només fins a Salomó. David, a qui Eupòlem fa fill de Saül, és il·lustre no sols per les seves lluites amb els pobles veïns, els quals fa tributaris dels jueus, sinó per la diligència amb què prepara les coses per a l'edificació del temple. A aquesta glòria es redueix també el que diu de Salomó, descrita en les quatre lletres dels capítols 31-34 del rei amb Uafrés d'Egipte i Suron (Hiram) de Fenícia, amb les respostes d'aquests, sobre l'edificació del temple. Eupòlem sap fer també curioses etimologies. Per ell el nom de Jerusalem (Ἱερουσαλήμ) no és més que la corrupció de ἱερὸν Σολομῶνος, que hauria donat nom a tota la ciutat, anomenada després pels grecs Ἱεροσόλυμα.

Jeremias (III, 229) : És únicament pel títol del capítol que hom pot atribuir aquest fragment a Eupòlem : Εὐπολέμου, περὶ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου. El profeta prediu al poble jueu una gran calamitat a causa de la seva idolatria. El rei vol cremar-lo de viu en viu, però Jeremias li prediu la derrota i la captivitat en temps de Nabucodonossor. Tot desapareix menys l'arca i les taules de la Llei que el profeta guarda. Aquest fragment formarà part de l'obra anterior sobre la profecia, que pel seu contingut, com hem dit, tenia un caràcter religiós.

Eupòlem guarda un cert respecte a l'Escriptura, car la seva obra no fa gairebé més que resumir el text sagrat, però la seva concepció de la història es també grega, i s'hi nota un intent apologètic de la raça jueva damunt les altres, car ells serien els inventors de la cultura, idea que repetiran els altres escriptors fins a la sacietat. L'hel·lenisme entrava també a Judea. Potser també uneix la mitologia amb la història d'Israel : l'àngel que apareix a David per vedar-li la construcció del temple és anomenat amb nom grec Διαναθάν (III, 225).

Artàpan. — Aquest procés de secularització de la història sagrada és ja complet en Artàpan, autor del segle primer abans de Jesucrist. Eusebi

ens ha conservat tres importants fragments sobre Abraham, Josep i Moisès, de la seva obra περὶ Ἰουδαίων.[6]

Abraham (III, 212-213) : Per ell els jueus reberen el nom d'hebreus. Amb tota la seva família va a Egipte, on passa vint anys seguits i on ensenya l'astrologia al faraó Parethon. Torna després a Síria, per bé que molts dels seus romanen a Egipte atrets per la fertilitat de la terra. Amb tot, per altres escrits anònims, Artàpan pretén saber que la història es desenrotlla d'una altra manera : «En escrits anònims (ἀδεσπότοις) trobem que Abraham se'n tornà de nou vers els Gegants, que habitaven Babilònia i que aquests foren destruïts pels déus a causa de llur impietat, menys un, Bel, el qual, fugit de la mort, habità a Babilònia, on construí una torre en la qual establí el seu sojorn, que s'anomenà Bel. I que Abraham, que coneixia molt bé la ciència astrològica, anà primerament a Fenícia i que ensenyà als fenicis l'astrologia i després anà a Egipte».

Aquest fragment no és tan important pels errors que conté, com per la prova que ens dóna de tota una literatura apologètica d'Israel, convertit en un poble de cultura.

Josep (III, 219) : La narració sobre el personatge bíblic, és tota política i diplomàtica. Josep no és venut a uns marxants madianites, sinó que és ell mateix qui demana a uns àrabs veïns que el duguin a Egipte, per no poder suportar les insídies dels seus germans, envejosos de la ciència i saviesa eminent de Josep. Cal notar, diu Artàpan, que els reis dels àrabs eren parents de Jacob, fills d'Abraham i germans d'Isaac. Era naturalment dir que Josep era també de sang reial. Arribat a Egipte, no és venut a Putifar, ni passa per la presó, sinó que arribat allí és rebut amb tots els honors pel faraó, com exigia la seva noblesa, i nomenat prefecte de tot l'Egipte. «Ja que els egipcis havien cultivat fins aleshores les seves terres amb un gran desordre i els terrenys no eren dividits i els homes de menor fortuna eren vexats pels més poderosos, ell els dividí per primera vegada els camps i en delimità els termes, i una gran part de la terra inculta la féu apta per a l'agricultura i assignà als sacerdots alguns camps. A més a més trobà les mesures, i per aquest motiu va ésser molt estimat dels egipcis». Segueix després el matrimoni de Josep amb Aseneth, la filla del sacerdot d'Heliòpolis, i l'anada dels germans de Josep a Egipte, on creixen i es multipliquen. Josep fins és fet rei d'Egipte. De la grandesa moral de Josep no en queda gairebé res. Ell és un ministre socialista del rei, l'educador d'Egipte, país que abans d'ell hauria estat un poble més o menys privat de tota cultura i instrucció.

Moisès (III, 220-224) : Però on la seva audàcia inoïda arriba al cim,

6. El títol és donat d'una manera diferent. En el cap. 23 porta el de περὶ Ἰουδαίων; en el 18 ἐν τοῖς Ἰουδαϊκοῖς; en el 27 ἐν τῇ περὶ Ἰουδαίων [συντάξει]. Llavors el títol seria el mateix que el de l'anònim o pseudo Eupòlem, de què hem de parlar després.

és en la notícia dedicada a Moisès. El gran legislador és identificat amb Museos, el mestre d'Orfeu. Ell fou l'inventor de la navegació, de les màquines de guerra, de l'arquitectura, de la filosofia, el constructor dels canals d'irrigació i el restaurador de l'administració d'Egipte, que dividí en trenta prefectures. Estableix els ritus per al culte de Déu i dels animals sagrats i fou l'inventor de l'escriptura sagrada. Per aquests favors s'atragué la veneració dels pobles i els sacerdots el consideraren digne d'igual honor que Déu, i fou anomenat Hermes a causa de l'hermenèutica i interpretació de les lletres sagrades. El rei, envejós de la seva glòria, el tramet a contrarestar la invasió dels etíops, i Moisès es porta com un cabdill valent i estrateg hàbil en una guerra de deu anys, i funda la ciutat d'Hermòpolis, on consagra un temple al déu Ibis. No acaben aquí les insídies del rei, i Moisès, per consell del seu germà Aaron, fuig a l'Aràbia. Segueix després la narració bíblica de l'aparició en l'esbarzer encès i la missió que rep de deslliurar els israelites de l'opressió egípcia, com en l'Èxode, però amb moltes incorreccions.

Era la suprema impudència fer de Moisès l'introductor de la idolatria i del culte dels animals sagrats, el més odiat de tots els cultes idolàtrics en la Bíblia. Artàpan perverteix tota la història i la missió dels homes que l'han feta. En la seva obra, Abraham, Josep i Moisès han perdut tota la sublim grandesa religiosa de la Bíblia, i són grans a la manera dels grecs. Portat per la passió d'enaltir el seu poble sobre el grec i l'egipci, Artàpan ha fet uns monstres de les venerables figures de la història antiga d'Israel. Entre tots els historiadors jueus imbuïts d'hel·lenisme, ell és el que representa el més cru sincretisme.

ARISTEAS (III, 220). Cal no confondre'l amb el pseudo Aristeas, autor de la carta d'aquest nom sobre la versió dels Setanta. Eusebi conserva un petit fragment sense gaire interès de la seva obra περὶ Ἰουδαίων ἱστορίᾳ, que parla de Job.[7] El que manca en l'Escriptura ho inventa, però la figura de Job és sempre digna i moralment plena de grandesa. No se sap l'època precisa que escriví.

CLEODEM (III, 214). Escriví una història del jueus — ἱστορῶν τὰ περὶ Ἰουδαίων, diu Polihístor —. El fragment conservat parla d'Abraham i dels seus fills sota altres noms. Dóna sobretot el nom de tres : Afer, Asur, Afran.[8] D'Asur vindria el nom de l'Assíria, dels d'Afran i Afer els de la ciutat d'Afran i de tota la regió d'Àfrica. Aquests foren els companys de l'Hèrcules mític, que es casà amb una filla d'Afran, de la qual tingué Diodor. És sempre el mateix desig d'unir la història d'Israel amb la mito-

7. Job és identificat amb Jobab, descendent d'Esaú (cfr. Gen. 36, 33). Aquesta identificació es troba també en l'addició de la versió grega de Job 42, 17 bc.

8. Els noms són donats diferentment en la tradició textual de Flavi Josep. Els donem segons Eusebi, en el lloc citat de l'obra de MÜLLER.

logia grega, sempre en detriment de la grandesa religiosa dels patriarques, atrets pel concepte de grandesa grega.

ANÒNIM *o pseudo* EUPÒLEM (III, 211-212). Finalment apareix un altre historiador, que Eusebi anomena Eupòlem, però que no pot identificar-se amb l'anterior.[9] La cita literal que es conserva de la seva obra ἡ περὶ Ἰουδαίων σύνταξις es redueix al següent. Abraham, nascut a Ur de Caldea, fou eminent damunt de tots per la seva noblesa i saviesa, inventà l'astrologia i per la seva singular pietat atragué damunt d'ell la gràcia divina. Establert a Fenícia per ordre de Déu, ensenyà als fenicis les mutacions del sol i de la lluna i altres coses semblants, que li procuraren el favor reial. Segueix després la lluita dels reis de la Pentàpolis que descriu com una lluita entre Fenícia i Armènia. Damunt la muntanya del Garizim rep els dons de Melquisedec. Obligat per la fam s'estableix a Egipte amb la seva família, on té lloc l'episodi de Sara, la pretesa germana d'Abraham, presa per esposa pel Faraó. A Heliòpolis ensenya l'astrologia als sacerdots i altres ciències. Parla també d'Enoc, el més il·lustre astròleg, el qual identifica amb l'Atlas de la mitologia.

Aquests són els antics historiadors d'Israel, que coneixem, fora dels autors dels llibres sants. Exceptuats Demetri i Aristeas, no respecten el text sagrat i professen un liberalisme històric molt remarcable. Fan apologia dels seus herois, els quals no tenen cap grandesa religiosa, sinó una grandesa purament humana, fingida i concebuda a la manera dels grecs. Són homes de cultura, no homes de Déu, com ens els presenta la Bíblia. Tots tenen una tendència sincretista, portada a l'extrem per Artàpan. El valor religiós de tota l'economia del Vell Testament perillava sumament en mans d'aquells que pretenien interpretar la veritable grandesa d'Israel confonent-la amb la dels grecs.

* * *

Aquesta historiografia, tant en la concepció de la grandesa de les gestes històriques, com en el gènere d'exposició, està plenament d'acord amb aquella historiografia grega de l'època que, nascuda de l'escola dels rètors d'Isòcrates, tenia com a suprem estímul i anhel la suggestió de l'esperit i que Ciceró ha definit com gènere patètic : «παθητικόν, quo perturbantur animi et concitantur».[10] En la narració de les gestes, com a rètors de formació, es prenien màxima llibertat en la història, segons el criteri expressat pel mateix Ciceró : «es concedeix als retòrics de falsejar la història

9. Cfr. SCHÜRER, III, 482. A la seva obra clàssica cal remetre sempre per a un estudi més detallat dels historiadors esmentats. Cfr. també LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 498 ss.

10. CICERÓ, *Orator ad Brutum*, c. 37.

(ementiri in historiis), per tal que puguin fer més suggestiva llur narració».[11] El mot és dur, i més que una creació dels fets, cal veure-hi un embelliment retòric i patètic quan el fet vulgar no els oferia cap pretext per a exornar llur narració històrica.[12]

Els màxims representants del gènere, com Èfor i Teopompe, tenien llur procediment per assolir la suggestió. Més que com homes d'estat, com correspon a un historiador de la noblesa de Tucídides, parlen com sofistes i rètors, tenen gust per les xifres grans, que per efecte oratori escolleixen amb més gust que les més reduïdes que troben en les fonts de què fan ús, amen els discursos fets de belles frases i de mots d'esperit. Sovint llurs escrits són reculls d'anècdotes picants. El llibre desè de la *Historia filippica* de Teopompe ja era conegut en l'antiguitat i citat sempre amb el mot de θαυμάσια per les meravelles que narrava i que ell es vanava de contar millor que els anteriors.[13]

Malgrat aquest defecte i de no posseir el desinteressament objectiu que cal a la narració dels fets, seria injust de titllar-los de falsaris, i es pot perfectament fer ús d'ells en la història, sempre que el sentit crític presideixi llur examen i sàpiga discernir quina és la missió de la història i on comença el regne de la retòrica, la qual no necessita temps per a desenrotllar-se en la consideració dels fets. Aquests historiadors narren gestes contemporànies, que ells han viscut, i la superfetació retòrica no neix de la llegenda, sinó que és procediment conscient de narració.

* * *

Per la mateixa època que els autors anteriorment estudiats, un altre jueu hel·lenista escrivia una obra en cinc llibres sobre les guerres que el seu poble sostenia heroicament aquells dies contra la dominació síria. El seu autor, Jasó de Cirene, és recordat en el Pròleg del II dels Macabeus, 2, 19-24, com autor d'aquesta història de les lluites de Judas Macabeu contra els reis Antíoc IV Epífanes, Antíoc V Eupàtor i Demetri I Soter, fins a la victòria de l'any 160, que donà a Judas la possessió de Jerusalem, almenys temporal. Comprèn, doncs, el breu període de quinze anys, des de les darreries de Seleucus IV Filopàtor fins als inicis de Demetri I Soter. Jasó escriu abans de la mort de Judas i abans que l'autor del primer dels Macabeus,[14] i alguns antics l'identifiquen amb Jasó, enviat a Roma com

11. CICERÓ, *Brutus*, XI, 42. Versió de G. ALABART en la Col·lecció «Bernat Metge», Barcelona, 1924, p. 11.

12. Cfr. CICERÓ, *Brutus*, XI, 43, parlant de la mort de Temístocles i contraposant la narració objectiva de Tucídides a la patètica dels retòrics.

13. Sobre aquests historiadors, cfr. CROISET, *Histoire de la littérature grecque*, IV (sense any), p. 655-674.

14. Cfr. LAGRANGE, *Le judaïsme*, p. 48, nota. Per les discussions sobre la data, cfr. ABEL, p. XLII s.

a legat de Judas juntament amb Eupòlem, segons I Mac. 8, 17.[15] La seva obra no es conserva, però el segon dels Macabeus es presenta ell mateix com un resum de l'obra de Jasó.

El tema general del llibre demostra que el seu autor és un jueu fervorós, qualitat que es traeix sovint, encara que la narració el manifesta home de cultura hel·lenística; es demostra coneixedor de l'administració selèucida, i té una terminologia que s'acorda sovint amb els escriptors grecs, concretament amb Polibi, contemporani seu, amb la història pragmàtica del qual ha estat comparada la seva.[16] Es únicament pel resum sagrat de l'autor que hom pot fer-se càrrec de la seva obra, però aquest resum és suficient per a reconstruir les grans línies de l'obra llarga de l'autor primitiu i concretament amb molta versemblança la matèria de cada un dels cinc llibres que tenia. Podem passar per alt la qüestió de les fonts de Jasó, si s'inspira en un recit on també hauria pouat l'autor del primer dels Macabeus, o bé si, com vol la majoria dels crítics, és únicament per tradició oral que coneix la gesta macabaica. Ens basta notar que el resum respon a l'obra llarga fins en el terme de la gesta : la mort de Nicanor.

Heus ací les cinc seccions que responen molt bé als cinc llibres, segons l'opinió de Moffat, seguit per Abel:[17]

I. 3, 40 : «així anaren les coses referents a Heliodor i a la conservació del tresor sagrat».
II. 7, 42 : «amb això resta explicada la qüestió dels menjars rituals i de les crueltats fora mida (del rei)».
III. 10, 9 : «Tals foren les circumstàncies de la mort d'Antíoc, anomenat Epífanes». Cfr. en el verset següent la introducció de la secció següent : «Ara exposarem els fets referents a Antíoc Eupàtor».
IV. 13, 26 : «Així anà l'ofensiva del rei i la seva retirada».
V. 15, 37 : «Així anaren les coses de Nicanor».

En gairebé totes les seccions és molt peculiar de Jasó el sentit objectiu de χωρεῖν. Són observacions de l'autor, que l'epitomador ha conservat i que demostren que ha estat precís en coses mínimes.

Es, doncs, amb tot el dret que s'ha d'atribuir a Jasó la narració dels fets i la manera de narrar-los. El mateix epitomador ho diu expressament en el pròleg, que ens cal examinar. Després de les dues lletres introductòries dels capítols 1-2, 18, exposa els motius que l'induïren a fer el resum.

15. Cfr. CORNELY, *Introductio*, II-1, 1897, 2.ª ed., p. 456.
16. HÖPFL-MILLER-METZINGER, *Introductionis Compendium*, II, 5.ª ed., Roma, 1946, p. 247.
17. Op. cit., p. XLIII-XLVIII.

1. *Matèria del llibre* (2, 19-22) : Enumeració no segons l'ordre cronològic, sinó segons la dignitat del subjecte : *a)* el temple, la seva purificació i la dedicació de l'altar; *b)* les lluites contra Antíoc IV Epífanes i Antíoc V Eupàtor; *c)* les aparicions del cel (ἐπιφανείας), les quals no cal entendre sempre en el sentit de les aparicions meravelloses narrades en el llibre, sinó també en el sentit més general de tot l'auxili diví concedit als que lluitaven a favor del judaisme, segons una genuïna concepció teològica; *d)* la victòria finalment damunt els enemics i, com a conseqüència, la llibertat de la pàtria, de la ciutat, del temple i el restabliment de les antigues lleis pàtries.

2. *Font del llibre* (23) : L'obra en cinc llibres de Jasó de Cirene que ell no farà més que resumir.

3. *Finalitat del resum* (24-27) : Tres coses intenta l'epitomador : *a)* recreació del lector; *b)* facilitar la memòria dels fets; *c)* utilitat de tots. Per als lectors, la lectura del llibre seria com el gaudi del convit; per a l'autor, una tasca dura la seva composició, que amb tot emprèn gustosament en bé de tots.

4. *Obra de l'autor i de l'epitomador* (28-32) : A cadascun correspon la seva comesa. La comparació de l'arquitecte i del decorador no significa que l'epitomador sigui només un decorador dels fets narrats per Jasó. La raó de la comparació està en el fet que ambdós, arquitecte i decorador, tenen la seva missió. A Jasó cal atribuir-li la investigació dels fets (v. 28: διακριβοῦν); al qui resumeix s'ha d'atribuir simplement això : el treball del resum. Ambdós tenen, doncs, un treball complet : un, com arquitecte, ha estructurat l'obra; l'altre, com decorador, i podem afegir, com decorador inspirat, n'ha fet un resum.[18] L'explicació no és inútil, car ens manifesta palesament que les característiques de l'obra, la seva estructura, la seva composició literària, l'autoria, en un mot, cal atribuir-les a Jasó.

La seva acció com d'un simple resumidor de l'obra anterior es palesa també en les paraules de l'epíleg (15, 37-39), que se solen atribuir a l'abreujador, per bé que també sigui lícit suposar que l'obra de Jasó acabaria si fa no fa.

Ens cal dir algunes paraules d'aquest epíleg, no per la dificultat del grec, sinó de la Vulgata. El verset 39 (Vulg. 38) καλῶς καὶ εὐθίκτως τῇ συντάξει

18. Cfr. Dom Bevenot, *Die beiden Makkabäerbücher* (Biblia de Bonn), 1931, in loco. La versió de la Vulgata (v. 29) : «*veritatem* quidem de singulis auctoribus (lliçó crítica : *auctori*) concedentes», podria fer suposar que l'epitomador no es fa garant de la veritat de la narració. Els textos llatins publicats per Dom De Bruyne (Anecdota Maredsolana, IV, 1932) tenen també *veritatem* menys el Boloniensis Univ. 2571 del segle XI : «et quidem disponere omnia quaeque concessimus scripturis». El cod P. Ambrosianus E 26 inf del segle IX té aquí una llacuna de dues ratlles. Però com es veu pel grec, l'epitomador aquí no es proposa la qüestió de la veritat.

cal traduir-lo : «si bé i d'acord amb la bona disposició de la matèria» que hi havia en l'obra que resumeixo, «això és el que jo volia; però si només simplement i mediocrement, això és el que he pogut». La Vulgata, amb el mot *historiae* per συντάξει, dóna lloc a dubtar si el recit està o no d'acord amb la història. I més encara en els darrers mots del llibre. Vulgata : «legentibus si semper exactus sit sermo, non erit gratus», podria semblar que la narració no és exacta, mentre el grec dóna el sentit ben clar : «mentre la bona disposició del recit plau a les oïdes dels que llegeixen la història», συντάξει, on el mot és pres aquí objectivament, a diferència del verset anterior. No hi ha, doncs, res de barreja de veritat i d'error, com Grimm ha suposat, seguint el símil mal entès, del vi temperat amb aigua. En aquesta excusa ell no considera més que la disposició de la matèria i l'estil, i no ateny el fons de les coses, fons del que fa garant Jasó. No ja un autor inspirat, el mateix Jasó no pot dir, sense impudència, que ha barrejat l'error a la veritat. Era només qüestió de retòrica.

Són mots de l'epitomador, per tant d'un autor sagrat, però que expressen perfectament la composició de l'obra original de Jasó, el qual hauria dit, si no les ha dites, les mateixes coses per qualificar la seva obra : recit històric edificant, amb una expressió retòrica i patètica per fer-lo agradable. El *vinum temperatum* que en resulta és una beguda única, que hom no pot destriar sense destruir-ne el gust; semblantment no es pot forçar el caràcter històric del recit sense alhora admetre en aquest mateix recit els drets de la retòrica, altrament es destrueix el caràcter de la composició de l'obra de Jasó i de l'autor sagrat que ens en dóna el resum. La confessió de l'hagiògraf és sincera. Probarem, amb tot, de saber endevinar els elements retòrics i el fons històric.

El patetisme es manifesta en el realisme de les descripcions i en l'entusiasme que intenta promoure en el lector amb les reflexions que fa i amb els discursos, o bé en la manera de presentar certs fets, o valent-se de les manifestacions sobrenaturals i ampliant els nombres.

Els fets. — Jasó, en contraposició al primer llibre dels Macabeus, posa de relleu els fets heroics dels particulars, als quals dedica la segona secció que comprèn els fets d'aquesta naturalesa posats sota Antíoc Epífanes (cc. 6-7), amb una inclusió en les seccions posteriors narrant la gesta de Razias, denunciant a Nicanor (14, 37-46), la qual és certament d'ell, però que trenca molt clarament el recit. La mort d'Eleazar, el martiri dels set germans són descrits amb tot el luxe de la retòrica; la mort de Razias presenta un patetisme desconcertant de caràcter èpic i prometeic; però res no supera la descripció de la fi d'Antíoc Epífanes (c. 9). Fins la lletra del rei (9, 19 ss.) li motiva un desbordament de qualificatius injuriosos, que «no fan més que posar de relleu el to digne i moderat»

amb què és escrita.[19] Els serveis logístics dels Selèucides havien de quedar desarticulats i esgotats davant els cops de sort de Judas descrits en els capítols 8-11 contra els millors generals sirians, però Jasó no té compte d'aquesta inversemblança, i nous exèrcits reneixen per continuar la lluita sempre adversa.

A l'efecte patètic contribuïa el judici dels fets, que és sempre establert en relació amb el judaisme, quan potser seria més lícit de veure-hi altres raons més objectives. Així, en l'intent d'Heliodor, d'endur-se'n el tresor del temple (cap. 3), més que una intenció sacrílega de profanació del lloc sagrat, caldria veure-hi una raó d'estat de Seleucus IV, rei més tost favorable als jueus (cfr. 3, 3), que volia fer-se seus els béns dipositats en el temple per Hircà, partidari de Ptolomeu, l'aventurer tobíada i poc escrupolós iahuista, a qui més que l'interès d'afavorir el temple hauria empès el de deixar en dipòsit una part dels seus béns, com pot desprendre's ja del mateix testimoni del llibre (3, 11) : «n'hi havia també alguns d'Hircà, fill de Tobias, home posat molt en vista». I els informes reials no serien pas sense gaire fonament, quan malgrat el natural ocultament dels béns existents en el temple pel sacerdot Onias, que informà Heliodor de l'existència de quatre-cents talents d'argent i de dos-cents d'or (3, 11), una mica més tard escriu l'autor que el rei s'apoderà efectivament de mil vuit-cents talents (5, 21).

Jasó amb aquesta consideració nacionalista està plenament dins la psicologia jueva dels historiadors de la seva època, anteriorment estudiats, i la seva obra no s'explica sinó per una consciència, justa o no, però sí verament sostinguda, de trobar-se Israel al centre de la història. Aquesta consciència motiva la presentació dels fets. Podrà admetre's aquesta tesi com una idea política i religiosa molt peculiar, que el patriotisme amb tot dret permet d'establir, a historiadors profans o sagrats, idea sempre respectable, però que no deriva necessàriament dels fets històrics.

Les manifestacions divines. — Les epifanies divines (ἐπιφάνειαι) són un dels elements descriptius de la història patètica, i l'autor del pròleg confessa clarament que es trobaven ja en la narració de Jasó, com un dels temes pragmàtics de la seva obra : «Els fets referents a Judas Macabeu i als seus germans... les guerres amb Antíoc... *les manifestacions del cel* fetes a favor dels qui lluitaven heroicament pel Judaisme... foren narrats per Jasó de Cirene» (2, 19-23). Les epifanies entraven, doncs, en el tema de Jasó, exactament com la matèria restant de què el pròleg fa esment.

Ja hem dit que amb aquest mot Jasó té en vista tota l'economia de salvació del poble jueu que Déu li concedí en la lluita contra els Selèucides,

19. Abel, op. cit. comentari a 9, 28.

però sobretot fa mordent en les aparicions celestials meravelloses, que narra en tot el decurs de l'obra : el càstig duríssim amb què el terrible genet colpí Heliodor en el seu intent de saquejar el tresor del temple (3, 24 ss.); la descripció èpica dels genets damunt del cel de la ciutat durant quaranta dies abans de la segona expedició d'Antíoc (5, 1-4); l'aparició de cinc guerrers armats que protegien Judas en el fort de la batalla contra Timoteu (10, 29-30); l'aparició del cavaller que els conduí a la victòria contra Lísias (11, 8 ss.), etc. Jasó amb aquests efectes de manifestació sobrenatural està en la mateixa línia que els historiadors del gènere patètic i fins d'Heròdot, per no citar-ne sinó alguns dels grecs anteriors, i havia de seguir també per aquest camí Flavi Josep. Les gestes d'un guerrer d'excepció com Alexandre havien d'ésser sempre acompanyades del sobrenatural, i els presagis i oracles el prevenien ja des de l'infantament, talment que la seva vida es movia sota l'influx diví. Jasó com a creient no cau en les ridiculeses dels presagis i àugurs, defecte que es veu no obstant en Flavi Josep, però conserva l'efecte oratori de la intervenció manifesta i externa del sobrenatural. En un període de la història jueva similar a la dels Macabeus, Flavi Josep ens en dóna altres exemples. En el moment àlgid de la lluita, la presa de Jerusalem per Titus i l'incendi del recinte sagrat del temple, l'historiador troba de llei narrar els presagis i prodigis que anunciaven la gran hecatombe : el cometa semblant a un glavi que romangué damunt la ciutat durant un any; la vaca duta a sacrificar que parí un anyell al mig del temple; la feixuguíssima porta oriental de bronze que s'obrí sola; l'aparició, que fa pensar en 2 Mac. 5, 2-4, de carros i falanges armades en el cel de tota la ciutat en la posta de sol que tots pogueren veure, etc.[20]

Els nombres. — És també estil de la història patètica l'exageració dels nombres, de la història patètica i en general de tota la història antiga. Heròdot per exemple augmenta sovint el nombre dels enemics i en canvi aminora els dels grecs, per fer més comprensible la derrota o més meritòria la victòria. L'epigrama dels herois de les Termòpiles supera tota imaginació. Malgrat que la qüestió dels nombres en la Sagrada Escriptura sigui un problema general, el del segon dels Macabeus ha estat subratllat per tothom i no cal posar exemples. No creiem que la solució sigui de respondre admetent la corrupció dels nombres. Pot admetre's que en algun cas algun nombre sigui augmentat pels copistes, però cal admetre d'una manera incontrovertible que l'exageració és real i radica en el gènere emprat per Jasó. És gènere conscient i no ha estranyat a cap lector de l'antiguitat, com no s'han estranyat de la mateixa pràctica en cap de les antigues històries.

20. Flavi Josep, *De bello iudaico*, vi, v, 3, edició Niese, v, pp. 551-554.

Malgrat que Jasó escrigui de coses contemporànies i estigui ben informat, és potser en els nombres on més palesament manifesta la seva deu d'informació en la tradició popular. Ja Knabenbauer ha dit molt bé que d'aquestes lluites difícilment hi hauria molts documents i que fossin certs, i per tant de la majoria de les gestes no hi havia sinó una vaga narració popular, que podia molt bé reduir-se a un simple rumor de la multitud.[21] La seva obra, doncs, caldria posar-la amb tot dret en el gènere dels λόγοι de les Històries d'Heròdot. Si no hi ha cap inconvenient a considerar així l'obra de Jasó, cap no pot haver-n'hi tampoc a fer-ho igualment del resum, donat que el mateix autor de l'obra curta només s'atribueix a ell mateix aquesta missió : seguir les normes que solen seguir-se en fer resums.[22] La veracitat de la Sagrada Escriptura no entra en causa de cap manera i cal jutjar-ne, només, per un criteri racional, no d'autoritat, la qual en aquest cas no se'n fa garant. L'obra de Jasó era filla de la seva època i li semblà bé d'escriure la història com l'escriví. Estava en el seu dret i els jueus que llegien el seu treball podien trobar-hi edificació, car era una palesa demostració de la providència de Déu damunt del seu poble. L'epitomador cregué convenient de fer-ne un resum, perquè també ell creia que valia la pena. En el seu judici i a posar en pràctica el seu intent l'assistí la inspiració, per la qual el seu resum esdevenia obra sagrada. Cap motiu no exigeix que la inspiració havia de garantir les qualitats de l'obra de Jasó.[23]

* * *

En l'aspecte històric hom pot fer ús del llibre, com d'una genuïna font d'investigació, per bé que la crítica dóna la preponderància al primer. Una simple comparació de les parts paral·les d'ambdós llibres manifesta una gran divergència, i una sana crítica històrica ha de concedir forçosament que el primer mereix més crèdit que el segon. Malgrat que el primer llibre presenti tota la història amb un marcat intent d'apologia de la dinastia hasmonea i del seu sacerdoci suprem, en el qual desbancà el sacerdoci aaronida, amb tot, l'ordre dels fets que feren mereixedors d'ambdues dignitats Simon i els seus fills, té un notable caràcter històric. No el té tant el segon, la finalitat del qual no és narrar la lluita de la dinastia per la independència de la pàtria, car es limita a les gestes de Judas, sinó més aviat remarcar la intenció de restablir el culte a Jerusalem i la santedat del temple, centre de la religió israelita.

21. KNABENBAUER, *Commentarius in duos lib. Macchabaeorum* (*Cursus Scr. Sacrae*), París, 1907, p. 19.
22. Cfr. KNABENBAUER, op. cit., p. 19.
23. Cfr. O. MARCAULT, *L'inerrance biblique*, *Revue du Clergé français* 31, 1902-III, p. 650 s.

La posició de l'autor del segon dels Macabeus és essencialment d'oposició a la irreligió representada per l'hel·lenisme. El moviment macabaic, a més d'ésser polític i patriota, era religiós, d'acord amb el geni d'Israel que mai no separà els dos aspectes en la seva història. En els llibres dels últims temps de la revelació de l'Antic Testament hi ha algunes descripcions d'aquesta influència malsana de les institucions gregues en els costums hebreus. Segons 1 Mac. 1, 12-16 foren molts els israelites que es deixaren influir per establir a Jerusalem escoles i institucions que no tenien res de sant, israelites que havien renegat de l'antic pacte que tenia la suprema manifestació en la pràctica de la circumcisió, de la qual sentien vergonya i que procuraven dissimular. La filosofia positivista d'aquests israelites vergonyants és cruament descrita pel llibre de la Saviesa 2, 1-24. La vida és breu i cal viure-la bé; coronar-se de flors abans que es merceixin. Si les amonestacions del just i fins la seva sola presència els és molesta, sabran desfer-se'n. De l'altra vida, no cal preocupar-se'n, perquè el nostre esperit és com un buf tènue i un alè fugisser, del qual res no queda. Aquesta filosofia i pràctica irreligiosa envaïa fins l'alta societat religiosa i penetrà entre el sacerdoci. En 2 Mac. 4, 7-20 veiem el suprem sacerdot Jasó, germà del venerable Onias, fer pacte amb el rei de Síria per a introduir escoles d'educació de la joventut en els costums hel·lènics, trametre missatgers a les festes quinquennals de Tir i fer ofrena de tres-centes dracmes per al sacrifici d'Hèrcules; els sacerdots oblidar el servei de l'altar i prendre part en els exercicis prohibits de la palestra i llançar el disc com un atleta qualsevol. Menyspreaven els honors patris per envanir-se de tenir en llur pit la quincalla de les condecoracions gregues.

A l'autor del segon dels Macabeus, tant Jasó com el seu epitomador, no els calia filosofar gaire per veure en l'actitud de Judas i en la seva pietat envers Déu una brillant contrapartida de la semipagana posició dels jueus que seguien les maneres gregues, i aquest pensament podia influir molt naturalment en el pragmatisme religiós de l'obra. En virtut de la teologia de la història, que informava la seva ànima de creient, havia de veure un càstig de Déu en les desgràcies del sacerdot Jasó que oprimia els seus conciutadans (5, 5-10); en la mort d'Antíoc IV, el tirà vexador i perseguidor dels jueus (cap. 9); en les derrotes de Nicanor i en la seva mort (8, 34-36; 15, 29-34); etc. Això li induí a fer del temple el centre de totes les mirades: d'uns per abatre'l i dissipar-ne tot record i fer desaparèixer el judaisme; dels altres, per tenir-lo sempre davant llurs ulls com a símbol del iahuisme i centre de la religió i de la pàtria.

La glòria del temple i la seva purificació després de les calamitats: aquesta és la finalitat de l'obra. El valor religiós del temple com aglutinant de tots els jueus fidels a Déu, fins d'aquells que la Diàspora havia fet penetrar en terres llunyanes, és el fi que té en vistes l'autor. A ell subordina

la narració dels fets, i els presenta retòricament per posar més de relleu la seva tesi. L'ordre cronològic de les gestes no té per ell mateix cap valor, car ell no es proposa de fer una història, sinó interpretar el sentiment del poble sa en les seves batalles i treure la lliçó religiosa que es desprèn, segons la seva tesi, de tota la gesta macabaica : la restauració pura del iahuisme. La purificació té lloc després de moltes calamitats i profanacions, que eren encarnades en la crueltat d'Antíoc IV. Si l'autor del primer dels Macabeus posa la mort del rei després de la purificació, és que conta els fets com han succeït (1 Mac. 6, 1 ss.); si l'autor del segon la descriu abans, és que li serveix al seu tema, sense que digui enlloc que els esdeveniments tinguessin aquell ordre. Per ell és indiferent que la purificació hagi estat acomplerta després de les primeres accions victorioses de Judas, com diu el primer (5, 36 ss.), molt d'acord amb el geni del piadós guerrer que una volta ocupada Jerusalem, almenys en part, es dóna pressa a restaurar el culte; al segon li basta posar de relleu aquest mateix fet malgrat que el col·loqui després d'altres victòries i hagi parlat ja de la mort d'Antíoc. Jasó, o l'epitomador si hom prefereix veure en 10, 1-8 una inclusió d'ell, en parla després de la mort del vexador, amb la qual cosa la seva narració prenia un major relleu.

El temple havia estat el suprem anhel dels guerrers. Després de la visió d'Onias i de Jeremias en somnis, Judas enardeix els seus soldats, que «resolgueren de no romandre indecisos,[24] sinó de llançar-se coratjosament i, lluitant amb tota vigoria, decidir la cosa, puix que perillaven la ciutat, la religió i el temple; car la sol·licitud que tenien per les dones i els fills i pels germans i parents comptava poc, mentre que la més gran i primera cura era pel temple sant» (2 Mac. 15, 17 s). En ell veia l'hagiògraf la millor garantia de la unitat religiosa d'Israel. La seva purificació bé es mereixia el record d'una gran festivitat, que de comú acord establien el 25 de Casleu (10, 8). Les lletres introductòries recomanen també la celebració d'aquesta festa als jueus d'Egipte, amb el fi primordial d'unir-los al centre únic del iahuisme, el temple de Jerusalem, i així separar-los de l'influx del temple cismàtic de Leontòpolis, erigit precisament amb motiu de les persecucions síries, que foragitaren el sacerdot aaronida de Jerusalem en la persona d'Onias IV, realment el successor legítim del sacerdot màrtir Onias III. L'establiment d'una altra dinastia sacerdotal, la legitimitat de la qual era sumament discutible, donava raó als aaronides en llur negativa a reconèixer la licitud de la successió en el suprem sacerdoci per la dinastia hasmonea; però la realitat dels fets feia impossible la restauració aaronida, indigna en els seus darrers representants, i que si de bon principi podia

24. Sobre la lliçó στραγεύεσθαι, que seguim, cfr. VACCARI, *Biblica* 28, 1947, pàgines 404-407.

passar per simplement desterrada, amb el temps havia esdevingut verament cismàtica.

L'autor no pot passar per partidari de la dinastia hasmonea, car l'acció de la família macabaica resta molt aminorada en comparació al rol preeminent que juga en el primer llibre. Per ell només conta Judas i els exemples de l'heroisme particular. Ells donaren amb les seves armes i amb el vessament de llur sang testimoni de la grandesa del temple i del que ell representava. Hauria pogut acabar el llibre després de la purificació, que el restituïa en la santedat que havia perdut per la negligència dels aaronides, car si ells haguessin estat fidels, Déu hauria preservat el seu lloc sant, com ho havia fet contra l'intent d'Heliodor en temps del màrtir Onias (3, 1 s.); si continua la narració fins on la porta Jasó, és per fer veure millor el càstig d'aquells que alcen la mà contra el temple. Així, després de la derrota i de la mort del general sirià, pot estar en boca de tots l'exclamació : «Beneït aquell que ha conservat pur el seu temple» (15, 34). D'aquesta manera la seva obra comença amb la defensa del temple i l'acaba igualment : amb el càstig contra l'intent d'Heliodor, i amb la mort de Nicanor.

El judici que ha de merèixer l'obra no ha de fundar-se en la consideració de la part històrica dels fets, sinó en la interpretació que el mateix autor els dóna : el de vehicles per a demostrar la intenció de Déu de conservar el temple de Jerusalem com centre del Iahuisme, contra el perill de la divisió, que amenaçava els israelites d'Egipte amb el temple de Leontòpolis. Això vol dir que les dues lletres del principi entren en el tema del llibre, i l'epitomador les ha incloses davant el resum per precisar el seu intent de fer celebrar als jueus d'Egipte la festa de la purificació i atraure'ls al centre religiós de Jerusalem. És un tema afegit al de Jasó, que suposa ja molt avançada la pràctica de la reialesa i del sacerdoci en els hasmoneus, quan l'epitomador escriu després del 124. És un tema unit tot ell a la inspiració. Tema, diem, car les cartes provenen de les altes esferes farisaiques de Jerusalem, i hom admet generalment, i amb raó, que llur contingut és independent de la intenció de l'autor inspirat que les inclou, i per tant, l'antilogia de la narració de la mort d'Antíoc (1, 13-17) amb la que es narra en 1 Mac. 6, 1-16, no presenta cap inconvenient dogmàtic, com tampoc les antigues tradicions històriques de què es fa ressò. Aquesta consideració minva molt les dificultats que històricament s'hi podrien trobar si hom s'obstina a creure que l'essència de la història està en la cronologia. Evidentment la interpretació i el judici de les persones i dels fets que l'autor defensa pot molt bé ésser parcial, degut a la seva manera de veure de gelós fariseu; i el judici que la història doni de la successió hasmonea en el sacerdoci, de l'acció religiosa i política dels cabdills macabeus fins a la formació d'una dinastia, de la millor conveniència,

potser, d'una solució que donés satisfacció al dret legítim dels macabeus al poder estatal, que havien conquerit a força de valor i d'habilitat per una part, i de la justícia del sacerdoci aaronida en la persona d'Onias IV per altra, és una qüestió lliure, que únicament el sentit històric i l'art de la política poden fer, amb la lliure facultat d'opinar diferentment de l'autor sagrat. Els cabdills macabeus foren evidentment homes hàbils en la guerra i en la diplomàcia, i en l'aspecte moral llur conducta fou globalment noble i plena de zel per la religió; però no és necessari defensar sempre llurs punts de mira ni declarar-los lliures de tot egoisme i ambició de domini, i hom pot defensar una millor solució, que la que ells donaren, a la greu crisi per la qual passà al seu temps la nació jueva. Ells veieren el problema des de llur punt de vista, però la inspiració no pot fer oblidar els altres aspectes. Amb tot, ningú no podrà titllar de falsedat aquella manera de veure dels macabeus i menys encara la lliçó que l'hagiògraf treu de tots els fets : la conveniència de la unicitat del culte a Jerusalem, a la qual tendia ja l'ensenyança dels darrers segles de la teologia jueva.

La interpretació de la història no entra en la categoria de les ciències, sinó de l'opinió, i per tant la lliçó que hom pugui treure'n no monopolitza la veritat. Basta que sigui honesta i justa perquè la inspiració la sancioni; però és lícit de deduir-ne altres lliçons, igualment justes i honestes, que, respectant-la, la completin i la millorin.

Enfocada així la consideració, les dificultats parcials que la narració pugui presentar en algun fet particular són ja menors i han de solucionar-se, si tenen solució, en relació amb tota l'obra i el seu fi. Per això és necessari un sentit històric atent, que és element imprescindible per a entendre les fórmules en les quals està continguda la revelació. A aquest sentit li ha de semblar impossible prendre al peu de la lletra, per exemple, que després de les cruents campanyes victorioses descrites en I Mac. 5, 20-54 de Simó a Galilea i de Judas i Jonatàs a la Transjordània, tornin tots els soldats en pau sense que cap d'ells hagi caigut, malgrat que hom les consideri com un passeig militar, que en realitat no ho foren, car trobaren seriosa resistència en algunes ciutats, mentre per altra banda els que s'agosaraven a la lluita sense l'ordre de Judas sofrien greus desfetes, perquè «no eren de la raça d'aquells homes, als quals havia estat donat de procurar la salvació a Israel» (I Mac. 5, 62). Pres en sentit literal xoca amb la realitat i fins amb la manera amb què Déu té providència del seu poble, talment que és perfectament lícit de veure en aquesta descripció un intent d'apologia de la dinastia hasmonea, intent que revesteix d'una manera hiperbòlica l'elecció que Déu va fer dels seus cabdills, i el sentit literal no pot ésser l'aritmètic, ni fins pel mateix hagiògraf, sinó el moral : després de les brillants victòries, podien donar gràcies a Déu, que les seves forces romanien intactes, segons l'expressió que modernament donaríem al contingut de

la frase de l'autor sagrat. Per bé que l'exemple no sigui del segon dels Macabeus, pot servir per a demostrar la manera hiperbòlica de parlar dels antics. La hipèrbole ofereix en l'esclat de les seves paraules un contingut més modest que l'expressió; més modest i, per tant, més real. En aquest sentit, i no en la hipèrbole, hi ha la realitat històrica.

* * *

Breument, ens sembla que cal considerar l'obra sagrada com un resum inspirat d'una obra no inspirada, la qual fou escrita segons les regles de la història patètica, on la hipèrbole té una gran preponderància. Com molts dels seus contemporanis, Jasó escriu amb una concepció molt peculiar de la veritat de la narració històrica. Si escriu és que creu que les gestes narrades són veres, i hi veu la providència de Déu en la salvació del seu poble i dóna la lliçó de la grandesa del temple com aglutinant del veritable iahuisme d'Israel. Empra per això els recursos de la retòrica, els quals són el que el seu nom indica : recursos per a inculcar millor el tema i plaure els oients.

Però, si el vi temperat té un gust únic, igualment la història no pot separar-se de la retòrica i, doncs, el resultant no pot ésser senzillament i estrictament històric. És el sentit crític, que pot exercir-se lliurement, qui ha de decidir científicament, amb la demostració moral pròpia de la disciplina històrica, on hi ha història i on retòrica. La naturalesa històrica de l'obra no és atesa necessàriament pel fet de tractar-se actualment només que d'un resum inspirat. És amb tot el dret que l'autor sagrat ha vist el fi edificant de l'obra de Jasó, i ha estat corprès per l'heroïcitat popular i particular, per la grandesa del temple símbol de la religió i de la pàtria, i tenia perfectament dret de fer-ne un resum. En la seva obra l'assistí la inspiració, i tota ella és sagrada. Però el seu judici, només en el qual radica la veritat, no garanteix els fets.

JOSÉ M.ª BOVER, S. I.

VARIANTES SEMÍTICAS DEL TEXTO ANTIOQUENO EN SAN MATEO

Introducción

Al hacer la recensión del sistema crítico de Dom Quentin observaba el P. Lagrange : «Hay un caso en que el hebreo será excelente garantía de acierto, y es, cuando un manuscrito latino tendrá su texto, al paso que otro llevará el reflejo del texto griego. Esto resulta de la definición misma de la Vulgata : una traducción latina conforme al hebreo, destinada a substituir el latín según el griego, y cuyos manuscritos han sido frecuentemente contaminados por antiguas lecciones latinas» (Rev. Bibl. 33 (1924), 119). Esta atinada observación tiene su aplicación análoga a la crítica textual de San Mateo. En el Primer Evangelio existe un factor importante, que no se da en los demás escritos del Nuevo Testamento. Mientras que éstos se escribieron en griego, nuestro actual Mateo es versión de un original arameo. De ahí el principio o criterio : entre dos variantes, una de cuño semítico y otra simplemente helénica, en paridad de circunstancias la de cuño semítico ofrece mayores garantías de autenticidad.

La aplicación de este criterio podrá tal vez dar alguna luz para la solución de un problema que juzgamos de sumo interés en la crítica textual neotestamentaria : la justa valoración del primitivo texto antioqueno. Será un sondeo solamente; pero suficiente quizá, no ciertamente para dar la preferencia al texto antioqueno sobre las demás recenciones antiguas, pero sí para rectificar el desprestigio en que ha caído y concederle beligerancia en las lides de la crítica textual. No hablamos, naturalmente, del *Textus receptus*, definitivamente descartado, ni del texto bizantino medieval, ni siquiera de la recensión atribuída a Luciano, sino del primitivo texto que sirvió de base a la recensión lucianea.

a) Mt. 11, 23

Existen dos variantes:
καταβιβασθηση : variante general;
καταβηση : B W 579 D lat sy[sc] 372 arm Ir.

El texto es una cita de Isaías, 14, 15, que en el original hebreo tiene *turad*, pasivo, traducido muy bien por la Vulgata *detraheris* (= καταβιβασθηση), y que los LXX traducen por el activo καταβηση. Jesús, hablando en arameo, hubo de citar el texto hebreo, que San Mateo reprodujo en su Evangelio arameo y que el traductor griego tradujo fielmente καταβιβασθηση. Esta explicación, natural, es la única que da razón de los hechos. Recuérdese que los recensores, correctores y copistas griegos, ignorantes generalmente del hebreo, conocían en cambio y manejaban la versión de los LXX. Consiguientemente, si la traducción griega de Mt. fuera καταβηση, en manera alguna se explicaría la presencia y universalidad de καταβιβασθηση, que es además un verbo que en todo el Nuevo Testamento sólo aparece en este lugar (Mt. 11, 23) y en el pasaje paralelo de Lc. 10, 15. En cambio, si el original fué καταβιβασθηση, se explica perfectamente la presencia de καταβηση por harmonización o contaminación de los LXX. Y si así es, como parece, resulta que los helenizantes y harmonizantes son los magnos códices BWD con todo el texto occidental, no los antioquenos ni, en este caso, los cesarienses.

b) Mt. 12, 31-32

Damos la versión literal latina, rítmicamente dispuesta, del texto antioqueno y casi universal:

Omne peccatum et blasphemia
 remittetur *hominibus*,
Spiritus autem blasphemia
 non remittetur *hominibus*.
Et quicumque dixerit verbum contra Filium hominis,
 remittetur *ei*;
qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum,
 non remittetur *ei*.

Hominibus[2] es la variante general, acreditada por CLΔWDΘMUKΠΓΩ VEGX...; lo substituyen por *ipsis*: 544 267 1194 71 1396; lo omiten: BS 892 sa bo *f*1 *f*1424 659 1402 *k* vg sy[sci].

Tres razones recomiendan la autenticidad de *hominibus*.[2] Primera: el paralelismo rítmico, tan característico de la palabra de Jesús. Segunda:

analogía entre la repetición de *hominibus* y la de *ei* en el período siguiente. Tercera : *hominibus*[2] es una redundancia, muy conforme al genio semita, pero que los griegos eran más propensos a eliminar que a introducir.

c) Mt. 15, 6

Versión latina del texto antioqueno:

> Quicumque dixerit patri vel matri:
> «Munus quodcumque ex me tibi proderit»,
> *et* non honorificabit patrem suum aut matrem suam.

La conjunción *et*, que encabeza la apódosis, omítenla unánimemente los críticos modernos. La documentación en que se apoya la omisión es imponente : B S C 084 33 892 1241 sa bo D *e a b ff*^{c} *g*^{1} *sy*^{c} Θ 700 565 21 *f*1 788 1293 1010 *f*348 1355. Dos razones, sin embargo, acreditan su autenticidad : su dificultad y su cuño semítico. Es una lección difícil, que un recensor o copista griego antes suprimiría que introduciría. Es además el *waw de apódosis*, tan frecuente en los escritos semíticos, que el genio griego no hubiera introducido en este período (Cf. Joüon, *Gramm. de l'hebr. bibl.* 176). Este matiz semítico, que los alejandrinos, cesarienses y occidentales hicieron desaparecer, lo conservaron los antioquenos. Y si así es, como es probable, falla en este caso la coincidencia de B S D Θ contra los antioquenos. Este hecho y otros parecidos menguan notablemente el crédito que hasta ahora se daba al texto *crítico*, aun en los casos más favorables, en que se apoya precisamente en la coincidencia B S D Θ.

d) Mt. 15, 8

Resumimos el estudio recién publicado en Sefarad (12 [1952], 271-282).

Existen dos variantes : una más larga (antioquena y general), otra más breve (alejandrina, cesariense y occidental), que, presentadas sinópticamente, son:

Adpropinquat mihi	
populus hic	Populus hic.
ore suo, et	
labiis me honorat.	labiis me honorat.

Tienen la variante breve : B S L 084 33 892 sa bo D lat (exc. *f*) sy Θ 700 124 *f*1424 1295 1604.

En el pasaje paralelo de Mc. 7, 6 la lección única, sin variante, es la breve : *Hic populus labiis me honorat.*

Es una cita de Isaías 29, 13, que en el original hebreo tiene la variante larga, en la versión de los LXX la breve. El original arameo de Mt. no podía citar sino el hebreo, desconocido universalmente por copistas y correctores; Mc. usa los LXX, conocido y usado por los griegos. En consecuencia, como en Mc. la variante auténtica es la breve, en Mt. es la larga. En Mt. la variante breve, además de ser más llana, es doblemente harmonizante: con Is. (LXX) y con Mc. En este caso, que parece evidente, resulta que los harmonizantes son los alejandrinos, los occidentales y muchos cesarienses, no los antioquenos. Y falla otra vez la imponente coincidencia de B S D Θ, y con ella el unánime acuerdo de los críticos.

e) Mt. 26, 60

Existen seis variantes:

Cum multi falsi testes accessissent : variante general;
Cum multi falsi testes venissent : 544 69 543 1579 K 229 472;
Cum multi falsi testes intrassent : 047 1093.
Cum multi accessissent falsi testes : B S L 33 Θ 124 A 090;
Cum accessissent multi falsi testes : *f*1;
Et multi accesserunt falsi testes : D *q*.

De estas seis variantes solas dos ofrecen garantía de autenticidad, las dos únicas tomadas en consideración por los críticos : la primera (general) y la cuarta (de B S Θ A). La primera es más llana, la cuarta más artificiosa. En la primera el adjetivo *(multi)* y el substantivo *(falsi-testes)* van juntos : colocación más semítica; en la cuarta están separados por el verbo *(accessissent)* : colocación más helénica. Si, como es de suponer, el traductor griego tradujo fielmente el original arameo de Mt., la construcción más llana y semítica parece preferible a la más artificiosa y helénica. Es más verosímil en un recensor o copista griego helenizar una frase semítica que semitizar una helénica. De todos modos, el prurito de elegancia literaria, si existe aquí, deberá buscarse más bien en los alejandrinos que en los antioquenos.

f) Mt. 27, 43

Rivalizan tres variantes:

Liberet nunc eum, si vult eum : variante general;
Liberet nunc, si vult, eum : B S L 33 892 sa bo 1515 1093 r^2 vg^{cl};
Liberet nunc eum, si vult : ff^1 g^{ue}

Es una cita del Salmo 21 (hebr. 22), 9, cuyo texto original, verbalmente traducido, suena : *Eripiat eum, si diligit eum.* La versión de los LXX es : *Salvet eum, quoniam vult eum.*

Es natural que los sanhedritas, al proferir estas palabras mofándose del Salvador crucificado, citasen el Salmo hebreo, que Mt. reprodujo en su original arameo y que el traductor griego trasladó fielmente. En tal supuesto la variante auténtica deberá ser la primera, antioquena y general. La repetición de *eum*, no muy helénica, no puede considerarse como harmonística. De existir harmonización, el recensor o copista griego habría harmonizado con los LXX; y habría substituído *liberet* por *salvet*, y *si* por *quoniam*. No hubo, por tanto, tal harmonización. En cambio, la variante alejandrina tiene su origen en la falsa interpretación de *vult* (θέλει), al cual se le dió el sentido corriente en griego de *querer* en vez de *amar*, *complacerse* o *mirar con agrado*, que tiene en el original hebreo y conserva en la versión de los LXX (Cf. Zorell, *N. T. Lex. graec.*, θέλω, 4, b).

Conclusión

Conclusión obvia de estos hechos, que a no pocos tal vez sorprenderán, es que el texto antioqueno conserva buen número de lecciones originales, perdidas en las recensiones alejandrina, occidental y cesariense. Y los hechos deben reconocerse imparcialmente, y luego aceptar las consecuencias que la lógica impone. La consecuencia de lo dicho es bien clara: no siempre el texto antioqueno es un texto depravado, que *a priori* debe descartarse. No por esto decimos tampoco que deberá siempre aceptarse el veredicto antioqueno. El acierto se hallará en el justo medio. Aun en su forma más antigua el texto antioqueno tiene no pocas tachas, contra las cuales es prudente estar prevenido. Pero todas estas tachas vienen a reducirse al prurito de suprimir leves tropiezos superficiales de inteligencia o de lectura, siempre que cómodamente puede hacerse. En cambio, donde no se descubre esa labor de lima o de barniz, el primitivo texto antioqueno en nada es inferior al alejandrino y aun es superior al occidental y cesariense. Lo que urge es ponderar en cada caso la documentación y su tendencia característica, interpretada siempre a la luz de los principios de la crítica racional.

J. VANDERVORST

NOTE SUR MATTHIEU (II, 22, 23)

À propos des divergences entre les deux récits de l'enfance de Jésus chez Saint Matthieu et Saint Luc, le père Lagrange résume la difficulté en ces termes : «Le seul point où l'on soit tenté de relever une contradiction véritable, c'est que S. Matthieu semble croire Joseph fixé à Bethléem et désireux d'y revenir, tandis que S. Luc donne nettement la naissance à Bethléem comme le résultat d'un voyage dans une circonstance particulière».[1]

Sans doute il n'y a pas lieu de vouloir concilier toujours les récits des évangelistes qui éliminaient d'après leur but certains événements, pouvaient en ignorer d'aucuns et même se trouver apparemment en opposition pour quelques uns.[2]

D'autre part, là où une conciliation basée sur le procédé des écrivains sacrés et sur les faits eux-mêmes est raisonnable, il ne faut pas non plus voir une difficulté insoluble. Et il nous semble que dans la question qui nous occupe ce soit bien le cas.

Il y a longtemps qu'on est gêné par l'omission chez Luc de la venue des mages et de la fuite en Egypte. On en a donné diverses raisons entr'autres son procédé littéraire par lequel il fait jouer à un personnage son rôle d'un trait (p. ex. S. Jean Baptiste mis en

1. *L'Evangile de Jésus-Christ,* p. 45.

2. Il n'y a au fond pour embarrasser l'exégète catholique dans ce dernier cas qu'une étroitesse de conception ne tenant pas suffisamment compte de ce que l'auteur sacré voulait nous enseigner. Et si, implicitement du moins — dans l'explication de certains faits — quelques commentateurs veulent encore nous imposer cette théorie que le moindre détail qui revêt la forme historique dans l'Écriture-Sainte, est proposé comme un jugement formel sur l'objectivité absolue des événements, qu'alors ils expliquent des cas comme celui de l'ordre différent des tentations dans Mt., IV, 5-10, et Luc, IV, 5-12, ou les divers reniements de Saint Pierre, Mt. XXVI, 69-74 ; Mc., XIV, 66-71 ; *Luc,* XXII, 56-59 ; du moins ici il n'y a pas moyen de recourir au mode si expéditif de la multiplication ou de l'addition des mêmes actions !

prison avant le baptême qu'il a pourtant conféré à Jésus, III, 20, 21), ou par lequel, dans d'autres cas, il fait succéder à la file tous les événements importants qui se sont passés dans un même lieu.

Pour l'évangile de l'enfance en particulier nous y trouvons un parallélisme[3] qui domine le récit des deux annonciations, des deux naissances, les deux cantiques de Zacharie et de Siméon et le raccourci frappant résumant en une seule phrase les deux périodes d'enfance, I, 80, et II, 40.

Aussi le lecteur, familiarisé avec les procédés de Saint Luc, ne se choque-t-il plus tant de ces omissions, à première vue insolites, mais qu'un examen plus approfondi lui révèle voulues.

L'évangile de Matthieu offre des lacunes semblables pour cette période : pas d'annonciation, pas de voyage pour le recensement, pas de détails sur la Nativité du Sauveur, mais par contre nous y apprenons la visite des mages et la fuite en Egypte, suivie du retour dans la terre natale.

Y a-t-il sur les faits narrés par Luc ignorance de la part de Matthieu? On a l'impression en lisant Mt., II, I, que la manière sommaire avec laquelle le récit s'annonce suppose connues chez les lecteurs les circonstances qui ont entouré la naissance et dont ils avaient pu prendre connaissance par une tradition courante ou dans un autre récit. Mais en particulier aurions-nous la preuve que l'évangile de Matthieu ne connait pas d'autre habitat antérieur pour la Sainte Famille que Bethléem? Nous ne pensons pas qu'il y ait pour cette assertion une raison bien solide. Matthieu ne parle pas explicitement, il est vrai, d'une résidence antérieure, mais le fait seul que Joseph, forcé à son retour d'Egypte de se fixer en Galilée, y choisit Nazareth, bourgade de fort peu de ressources et d'ailleurs discréditée (Joan., I, 46), donne à supposer qu'il avait des attaches anciennes dans cette localité. Ce seul détail comble une lacune chez Matthieu, et trouve son explication complète dans le récit de Luc dont il garantit par là même l'objectivité.

Ce trait d'union entre les deux narrations nous autorise, nous semble-t-il, à compléter l'un évangeliste par l'autre sans devoir recourir à une concordance forcée. Voici comment les événements se seront passés : De Nazareth, où ils habitent, Marie et Joseph se mettent en voyage pour le recensement qui doit se faire à Bethléem. Ils trouvent toutes les hôtelleries prises et sont forcés de se réfugier dans une grotte qui servait sans doute à abriter occasionnellement le bétail ; là l'Enfant-Dieu vient au monde. Comme le quarantième

3. Jadis bien mis en relief par le P. ROSE : *Évangile selon S. Luc*, p. 27-28.

jour le premier-né mâle devait être présenté au temple, mieux valait rester à proximité de Jérusalem et ne pas entreprendre le retour à Nazareth pour en revenir une seconde fois ; ils cherchent donc un gîte plus convenable où les trouveront les mages (Mt., II, 11 : ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν).

Maintenant nous hasardons la conjecture d'un détail qui trouve son appui dans ceci qu'au retour de l'exil Joseph voudra retourner en Judée, revenir à Bethléem. Forcé pour ainsi dire de rester pendant plusieurs semaines, après la naisance de Jésus, aux environs de Jérusalem et d'autre part obligé de nourrir sa famille, Joseph sera retourné seul à Nazareth, y aura pris le peu d'ustensiles et d'outils qu'il avait et sera revenu à Bethléem dans l'intention de s'y établir. Quinconque connait les moeurs de Palestine, ne trouvera la combinaison bien extraordinaire. Un établi de pauvre artisan palestinien ne suppose pas beaucoup d'installation ; on n'a qu'à voir à l'œuvre les cordonniers et les menuisiers d'un bazar oriental pour être édifié à ce sujet. Quant à l'ameublement il n'exige pas non plus une tapissière pour le déménagement : trois ou deux baudets, parfois un seul, chargés de la ferblanterie, de quelques couffins et caisses, d'un mobilier réduit à sa plus simple expression et le tout surmonté de la basse-cour... voilà un spectacle quotidien sur les routes de Judée et de Galilée. Or les récits de l'évangile ne nous font guère augurer d'une situation plus bourgeoise pour la Sainte Famille.

La visite des mages doit avoir suivi la purification, car les augustes visiteurs à peine partis c'est la fuite précipitée ; il est probable que l'étoile leur sera apparue au moment de la naissance du Sauveur ; nous ne savons pas d'où ils venaient, mais le fait qu'Hérode, qui s'etait soigneusement enquis auprès d'eux de l'apparition de l'astre, fait tuer tous les enfants jusqu'à l'âge de deux ans donne à croire qu'un certain espace de temps s'était écoulé entre ces deux moments.

Joseph aura eu le temps de trouver un gagne-pain à Bethléem, ce qui, au retour de l'exil, lui suggérera d'y revenir, et il lui faudra un nouvel avertissement du Ciel pour se fixer de nouveau à Nazareth.

ALBERTO COLUNGA, O. P.

«A NADIE LLAMÉIS PADRE SOBRE LA TIERRA, PORQUE UNO SÓLO ES VUESTRO PADRE, EL QUE ESTÁ EN LOS CIELOS» (MT., 23, 9)

Es la palabra *padre* una de las que el hombre pronuncia con más respeto. Significa, primero, el varón, a quien debemos la existencia, al que nos ha engendrado. De aquí se sigue en él el amor por el hijo, el cuidado por la crianza, por la educación y por la amorosa providencia sobre el hijo. A estas manifestaciones del amor del padre hacia el hijo corresponde la del hijo hacia el padre, en quien contempla el autor de su existencia y de su formación. El instinto religioso, que nos eleva hacia Dios, nos enseña a ver en Él al autor de nuestra existencia, al proveedor de nuestras necesidades, a la perpetua providencia sobre nuestra vida. Todo esto lo expresamos con el nombre de Padre.

La etnología ha descubierto en los últimos decenios una multitud de pueblos, repartidos por el globo, a quienes llaman *primitivos* porque, careciendo de toda cultura humana, representarían el estado primitivo de la humanidad. Sin embargo, estos pueblos adoran a un solo Ser Supremo, a quien invocan en sus necesidades con el nombre de Padre, que mora en las alturas.

Los reyes mesopotámicos, a quienes la conciencia de su dignidad llevaba a creerse especialmente amados de los dioses y objeto particular de su providencia, se consideraban hijos de las divinidades, a quienes daban el nombre de padres. Los mismos fieles, que se colocaban bajo la custodia especial de algún dios o diosa, se tuvieron por hijos de esa divinidad, a quien invocaban como padre o madre.

Los faraones de Egipto iban más lejos : Teniéndose por hijos de Ra, de Amón o de otro dios de su especial devoción, creían deberles la vida natural, mediante alguna operación mágica, y los invocaban también como a sus padres.

La misma Escritura nos ofrece testimonios que confirman este lenguaje de los pueblos paganos. En Num., 21, 29, se llama a los

moabitas «hijos de Camos», su dios nacional. Jeremías nos presenta a los idólatras postrados ante el ídolo, que acaban de fabricar, al cual llaman «su padre» (2, 27). Y Malaquías, con duras palabras, condena la perfidia de Judá, que tomaba por esposas «las hijas de los dioses extraños» (2, 11).

Este lenguaje de los pueblos gentiles era una invocación salida del fondo del alma, naturalmente cristiana, según la expresión de Tertuliano.

Israel, hijo de Dios

Para allanar el camino a nuestro estudio, empecemos por señalar aquellos lugares de la Sagrada Escritura en que los ángeles son llamados hijos de Dios. Es la razón de este apellido el vivir en mayor intimidad con Dios, cuya familia vienen a formar. Esto aparece claro en la introducción del libro de Job (1, 6 ; 2, 1). Y asimismo en Sab. 5, 5, donde los ángeles reciben también el nombre de «santos» porque viven en la presencia del Santo y participan de su santidad (Sab. 89, 6, 8). En 38, 7, nos los presenta el autor de Job aplaudiendo, admirados, las obras de Dios en la creación del mundo. También el Salmista los invita a alabar a Yavé y a darle gloria, vestidos con «sagradas vestiduras», como sacerdotes que ejercen sus funciones en el templo del cielo (29, 2 s.). Y no es de maravillar que otro salmista ponga a Yavé por encima de los santos ángeles que forman su corte (Sal. 89, 7). También en Dan., 3, 92-95, el ángel que apareció protegiendo en el horno a los tres jóvenes es llamado «hijo de los dioses» por Nabucodonosor. Cuando Josafat organizó en Judá la administración de la justicia, advirtió a los jueces : «Mirad lo que hacéis, porque no juzgáis en lugar de hombre, sino en lugar de Yavé, que está cerca de vosotros, cuando sentenciáis» (II Paralipómenos, 19, 6). En esta idea debía apoyarse el salmista cuando, dirigiéndose a los jueces, que le habían olvidado, dice : «Está Dios en el consejo divino ; en medio de los dioses, juzga. ¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente, haciendo con los impíos acepción de personas? Yo dije : Sois dioses, y todos vosotros hijos del Altísimo» (Sal. 82, 1. 2. 6).

* * *

Dios había elegido a los Patriarcas, y en ellos a su descendencia, Israel, para «bendecir en esta descendencia a todas las naciones de la tierra» (Gen., 12, 3 ; 22, 17 s. ; 26, 4). En razón de preparar la ejecución de esta grandiosa obra por medio de su Unigénito, el Padre

Eterno distinguió a Israel con especial amor y tuvo de él una muy particular providencia. Esto vino a establecer entre Dios e Israel relaciones especiales, que merecieron bien ser expresadas con los nombres de *Padre* y de *hijo*.

En el mensaje que Dios pone en boca de Moisés para que lo presente al Faraón se leen estas palabras : «Así habla Yavé : Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te mando que dejes ir a mi hijo a servirme, y si te niegas a dejarle ir, yo mataré a tu hijo, a tu primogénito» (Ex., 4, 22 ss.). Israel es, pues, el hijo de Yavé, y el hijo muy querido, que esto significa aquí primogénito, puesto que vemos que Dios, aunque dueño de la tierra y de las naciones, no da a éstos el nombre de hijos suyos. Así que Israel es el hijo único de Yavé. En otros términos es la «heredad» de Dios, escogido entre todos los pueblos de la tierra para hacer de él un pueblo sacerdotal, una nación santa (Ex., 19, 5 ss. ; Deut., 26, 18 ss. ; 28, 1). Desde Egipto Israel es el hijo de Dios vivo, según dice Oseas, 1, 10 ; 11, 1). Este dulce título de hijo de Dios lo encontramos repetidas veces en los Profetas. Isaías pone en boca de Yavé estas sentidas palabras : «Yo he criado hijos y los he engrandecido, y ellos se han rebelado contra mí» (1, 2). En otro lugar hace hablar a Israel muy de otra manera : «Y con esto, ¡o Yavé!, tú eres nuestro Padre ; nosotros somos la arcilla y tú el alfarero ; todos somos obra de tus manos» (63, 16). También Jeremías habla por Dios, y pregunta : «¿Cómo voy a contarte entre mis hijos y darte una tierra escogida, una magnífica heredad entre todas las preciosas de las gentes?» Y él mismo se contesta : «Llamándome tu padre y no volviendo a apartarte de mí» (3, 19). La ternura de esta invocación al Padre la expresa otro texto del mismo Jeremías, que hace hablar a Dios, apenado por los sufrimientos de Israel : «¿No es Efraim mi hijo predilecto, mi niño mimado?». Porque cuantas veces trato de amenazarle, me enternece su memoria, se conmueven mis entrañas y no puedo menos de compadecerme de él» (31, 20).

Ya se deja entender por estos pasajes que Israel es hijo indócil y rebelde a su Padre. Esto pone de relieve el sentido de Moisés en el Deuteronomio, en el cual, después de ponderar la fidelidad de Yavé a sus promesas, añade : «Indignamente se portaron con Él sus hijos, generación malvada y perversa. ¿Así pagas a Yavé, pueblo loco y necio? ¿No es Él el Padre que te crió, el que por sí mismo te formó e hizo?» (32, 5 s.). Con no menos vehemencia se expresa Isaías contra los hijos rebeldes, que trazan proyectos sin acordarse de Yavé, que hacen pactos contra el espíritu de su Dios. Pueblo rebelde, hijos pervertidos, que no quieren escuchar la ley de Yavé (30, 1, 9).

Por esto Yavé los llama por Jeremías y dice : «Volved, hijos apóstatas. Convertíos, hijos rebeldes y sanaré vuestras rebeldías» (3, 14, 22).

Como es sabido el libro de la Sabiduría fué escrito en griego, y en griego se conserva. Su autor parece haber sido un judío helenista, que vivía en Egipto y estaba impregnado de la cultura helénica. Esto no le impedía ser fiel a la religión mosaica y a la historia de su pueblo justo, el hijo de Dios como que era el único, que conocía al Dios verdadero, cuando los griegos y egipcios adoraban a los ídolos, u olvidados de los dioses, no conocían otra divinidad que el placer, a que se entregaban como buenos sectarios de Epicuro.

Pues éstos, sabedores de la aversión con que del pueblo judío eran mirados, expresan así sus sentimientos : «Pretende tener la ciencia de Dios y llamarse hijo del Señor. Es censor de nuestra conducta ; hasta el verle nos es insoportable. Porque su vida en nada se parece a la de los otros y sus sendas son muy distintas de las nuestras. Nos tiene por escorias y se aparta de nuestras sendas como de impurezas ; ensalza el fin de los justos y se gloría de tener a Dios por padre. Veremos si sus palabras son verdaderas y probaremos cuál es su fin. Porque si el justo es hijo de Dios, Él le acogerá y le librará de las manos de sus enemigos» (2, 13-18). Al fin, estos epicúreos, que se muestran tan contrarios a Israel, vienen a caer en la cuenta de su error y a decir : «Nosotros, insensatos, tuvimos su vida por locura, y su fin por deshonra. ¡Cómo son contados entre los hijos de Dios (los ángeles) y tienen su heredad entre los santos (ángeles) ! Luego erramos el camino de la verdad... Pero los justos viven para siempre y su recompensa está en el Señor y el cuidado de ellos en el Altísimo» (5, 4 s., 15).

Repasando luego la historia del Éxodo, pondera el amor de Dios por sus hijos y la dureza con que castigó a los egipcios. A éstos «mataron la voracidad de las langostas y las picaduras de las moscas, sin encontrar remedio para su mal, porque merecían ser por tales medios castigados ; pero sobre tus hijos no vencieron los dientes de las venenosas serpientes, porque tu misericordia los socorrió y los sanó. Para memoria de tus palabras eran picados, aunque pronto fueran curados, para que no las echasen en olvido y quedaran excluídos de tus beneficios» (16, 9 ss.). En el capítulo 17 recarga la mano, describiendo la plaga de las tinieblas, en que los egipcios vivieron envueltos, «mientras que para tus santos brillaba una espléndida luz... Pues dignos eran de ser privados de la luz y encerrados en tinieblas los que guardaban en prisión a tus hijos, por quienes había de ser dada al mundo la luz incorruptible de la Ley». Al fin los egipcios, como los epicúreos antes, «con la muerte de sus primogénitos aca-

baron por confesar que el pueblo era hijo de Dios» (18, 1. 4. 13).

También los cananeos son objeto de una larga consideración por parte de nuestro autor. Cuando Dios prometió a Abraham la tierra de los cananeos, dijo al Patriarca que los privaría de la tierra que habitaban en castigo de sus pecados, cuando la medida de éstos quedase llena, que por entonces no lo estaba. De esta suerte vendría a recibir una digna colonia de hijos de Dios esta tierra ante ti la más estimada de todas... Con tales obras enseñaste a tu pueblo que el justo debe ser bueno, y diste a tus hijos buenas esperanzas, de que das tiempo de penitencia de los pecados. Porque si a los enemigos de tus hijos y reos de muerte los castigaste con tantos miramientos e indulgencia, dándoles tiempo y espacio para arrepentirse de su maldad, ¿con qué circunspección juzgarás a tus hijos, cuyos padres recibieron de ti juramentos y alianzas de buenas promesas?» (12, 7, 19 ss.).

De todo lo expuesto aparece claro cómo Israel, objeto de una especial providencia de Dios, se consideraba, por esta razón, como hijo de Dios. Pero advirtamos que esta filiación tenía por sujeto a la nación israelita, no precisamente a los israelitas, sino era en cuanto formaban parte de la nación misma.

El rey de Israel, hijo de Dios

Si el pueblo es llamado hijo de Dios, no es maravilla que también lo sea el rey de Israel, que ante Dios, como ante los otros pueblos, representaba a su pueblo y cuya felicidad o desgracia venía a ser la felicidad o desgracia de la nación. Por algo Dios, al bendecir a los patriarcas, no sólo les promete que de ellos saldrán pueblos, sino también reyes (Gen., 17, 6 ; 35, 11). Pues cuando Dios promete a David la perpetuidad de su dinastía, le dice que para el hijo, que le sucederá en el trono, «yo seré padre y él será para mí hijo. Si obrare el mal, yo le castigaré con varas de hombres y con azotes de hijos de hombres ; pero no apartaré de él mi misericordia, como la aparté de Saúl, arrojándole de delante de mí». Con esto quiere decir que la dinastía de David perdurará para siempre.

El salmista, que contemplaba destruídos los muros de Jerusalén, a sus enemigos triunfantes y a su pueblo hecho el ludibrio de sus vecinos, recuerda a Dios la promesa que a David hiciera, jurando por su santidad no apartar de él su misericordia : «Él me invocará, diciendo : Tú eres mi padre, mi Dios, la roca de mi salvación. Yo le haré mi primogénito, el más excelso de los reyes de la tierra. Si traspasan sus hijos mi ley, y no siguen mis mandamientos..., yo casti-

garé con vara sus rebeliones y con azotes sus pecados. Pero no apartaré de él mi misericordia, ni faltaré a mi fidelidad» (Salm. 89, 27 ss.). Todo esto nos declara que Yavé tendrá para la dinastía davídica un corazón de verdadero padre. Y muchas veces, en la historia de los reyes, contando los pecados de éstos, se declara que Dios no acabará con ellos, como acabó con los reyes del Norte, donde se sucedían las dinastías de continuo, en atención a los méritos de David y a la promesa de Yavé (I Reg., 15, 4 ; II Reg., 8, 19 ; 19, 34 ; 20, 6).

Si queremos buscar la causa de esta conducta de Dios, el texto sagrado nos responderá que no son los méritos de Israel, sino la elección de Dios, motivada por el amor con que libremente se inclinó a Israel. Y es el Deuteronomio el que mejor nos declara este punto: «Yavé, tu Dios —dice en un lugar—, te ha elegido para ser el pueblo de su porción entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra. Si Yavé se ha ligado con vosotros y os ha elegido, no es por ser vosotros más en número entre todos los pueblos, pues sois el más pequeño de todos. Porque Yavé os amó y porque ha querido cumplir el juramento que hizo a vuestros padres, os ha sacado de Egipto Yavé con mano poderosa, redimiéndoos de la casa de servidumbre, de la mano del Faraón, rey de Egipto» (7, 6-8. Cfr. 4, 37 ; 10, 15 ; 14, 2).

La paternidad de Dios en los vaticinios mesiánicos

Una cosa nos sorprende en estos vaticinios proféticos, y es lo poco que nos hablan de Dios como padre y de Israel como hijo. En ellos abundan los pasajes en que Yavé es llamado el redentor de su pueblo, el salvador, el consolador (Is., 12, 2 ; 41, 14 ; 44, 6 ; 47, 4 ; etc.). Israel, en cambio, es el siervo. No el esclavo, que forzado sirve a su amo, sino el siervo de Yavé, que le sirve con entera libertad, y recibe de Él todo género de bienes, empezando por libertarle de los tiranos que le tenían esclavizado (Is., 44, 2. 21. 26 ; 45, 4 s. ; 48, 20). Muchas veces se nos presenta a Israel como la esposa infiel, que vuelve arrepentida a su esposo, el cual la recibe con cariño para no separarse más de ella (Os., 2, 19 ; Is., 54, 6 s. ; 62, 4 s.).

Pero no faltan algunos pasajes en que aparece la paternidad de Yavé : «Ahora, pues, así dice Yavé, que te creó, Jacob ; que te formó, Israel... Porque yo soy Yavé, tu Dios, el santo de Israel, tu salvador. Yo doy a Egipto por rescate tuyo, doy por ti a Etiopía y a Seba. Porque eres a mis ojos de muy gran estima, de gran precio, y te amo y entrego por ti reinos y pueblos a cambio de tu vida. Nada temas, que yo estoy contigo ; yo traeré tu descendencia del

Oriente y los reuniré del Occidente. Diré al Septentrión : Devuélvelos, y al Mediodía : No los retengas. Retraed a mis hijos de las regiones lejanas y a mis hijas de los confines de la tierra, a todos cuantos llevan mi nombre, que yo los creé y formé para mi gloria» (Is., 43, 1-8). Y Jeremías emplea el mismo tono para consolar a los que van en cautiverio : «Yo os voy a hacer volver de la tierra del Aquilón y os reuniré de los extremos de la tierra... ¡ Qué gran muchedumbre la que vuelve ! Mira : salieron entre llantos, yo los hago volver consolados ; yo los guié a las corrientes de las aguas por caminos llanos, para que no tropiecen, pues yo soy el padre de Israel, Efraín es mi primogénito» (31, 8 s.).

El Mesías, el ejecutor de los planes misericordiosos de Yavé sobre su pueblo, nos es representado como rey, como el remate de la dinastía de David a quien había Dios prometido que su dinastía permanecería siempre delante de su rostro. Pues este rey, que Yavé nos presenta adornado de todas las virtudes de un gran monarca. recibe el título de «Padre sempiterno» (9, 6), y el salmista nos lo pinta como el verdadero padre de sus vasallos, sobre todo de los pobres y desvalidos : «Gobernará a su pueblo con justicia y a los oprimidos con juicio ; hará justicia a los oprimidos del pueblo, defenderá a los hijos del menesteroso, y quebrantará a los opresores ; protegerá al desvalido que lo implore, y al oprimido que no tiene quien le ayude ; tendrá misericordia del pobre y menesteroso y defenderá la vida de los pobres y será preciosa su sangre a los ojos de Él. Por esto será bendito su nombre por siempre, le bendecirán todas las tribus de la tierra y todas las naciones le aclamarán bienaventurado» (Salm. 72, 2 ss.).

Y porque nada de esto sería posible sin que Dios reinase en los corazones de los vasallos del Mesías, por esto dice en muchos lugares que pondrá su espíritu en medio del pueblo. Cuando esto sea, «mi pueblo — dice Yavé —, habitará en morada de paz, en habitación de seguridad, en asilo de reposo» (Is., 32, 15 ss.). Y en otro lugar, el mismo Yavé, que «formó a Israel en el seno materno», dice : «Derramaré mi espíritu sobre tu posteridad y mi bendición sobre tus descendientes, que crecerán como la hierba a orillas del agua, como prados junto a los ríos. Éste dirá : Yo soy de Yavé ; aquel tomará el nombre de Jacob, y el otro escribirá en su mano : De Yavé, y querrá ser conocido con el nombre de Israel» (44, 1 ss.). Finalmente Ezequiel pone en boca de Yavé estas palabras : «Os daré un corazón nuevo, y pondré en vosotros un espíritu nuevo ; os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos, poniéndolos por obra» (36, 26 ss.).

La paternidad divina en los Sinópticos

En todo lo que hasta aquí llevamos expuesto habrá el lector observado que el título de hijo de Dios se atribuye a Israel, al pueblo considerado como unidad. Claro está que la filiación divina concedida al pueblo redundaba en provecho y honor de los particulares, pero éstos no podían alegar derecho alguno, sino en cuanto formaban parte de la comunidad y como participantes de la vida de ésta. Por la circuncisión el circuncidado, israelita o extranjero, quedaba incorporado a la descendencia espiritual de Abraham, es decir, al patriarca, que en premio de su fe, había recibido las promesas divinas. En cambio, el incircunciso estaba separado de la descendencia de Abraham y de sus promesas, por tanto de la filiación divina, porque no estaba nacionalizado en la nación israelita (Gen., 17, 14).

En el Nuevo Testamento las enseñanzas del Antiguo adquieren una plenitud de sentido insospechada. Empecemos por los Evangelios sinópticos. En ellos Dios casi viene a perder este nombre para tomar el de Padre. Jesús apenas le da otro. «Mi Padre» y «vuestro Padre» son expresiones que se hallan de continuo en sus labios. Sobre todo en el primer Evangelio. «Vuestro Padre celestial, que da de comer a las aves del cielo y viste a los lirios del campo, tiene especial providencia de vosotros, sus hijos, de suerte que podáis vivir confiados en su amorosa providencia, sin inquietaros por el mañana, atentos sólo a buscar el reino de Dios y su justicia, y esperando lo demás por añadidura» (Mt., 6, 25 ss.). El Padre conoce nuestras necesidades, y sin que nosotros nos preocupemos de hacérselas presentes, Él las remedia. La providencia del Padre se extiende tanto, que hasta los cabellos de vuestra cabeza tiene contados y ni uno solo caerá sin la voluntad suya (Mt., 10, 29). Por aquí ya se entenderá cuánta verdad encierran aquellas palabras de que no «es voluntad del Padre celestial que perezca ni uno solo de los más pequeños» (Mt., 18, 14). Pero Él no se contenta con que sus hijos practiquen la justicia de los fariseos, justicia exterior, ordenada a buscar el aplauso de los hombres (Mt., 6, 1. 4. 18) ; los hijos de Dios han de traer puestos los ojos en el Padre celestial y a Él sólo atender, esperando de Él la recompensa (Mt., 6, 2 ss.). Sobre todo la oración no hemos de hacerla en público, sino en el retiro de nuestra casa, en lo escondido de nuestro corazón, donde no tengamos otros testigos de nuestra oración más que al Padre (Mt., 6, 6). Y la oración con la que Jesús quiere que invoquemos al Padre, es la expresión de los más sinceros sentimientos de piedad. Ante todo le hemos de invocar

con el nombre de Padre, luego nos manda desear y pedir el honor y la gloria del Padre celestial, la venida de su reino a nosotros, el cumplimiento de su soberana voluntad en la tierra toda, como se cumple en el cielo. Los buenos hijos no pueden tener otros deseos que estén por encima de éstos, que miran a la gloria y al honor del Padre (Mt., 6, 9 ss. ; Luc., 11, 2).

Todo esto implica para nosotros una norma suprema de conducta. Para que debidamente lo entendamos y lo pongamos en práctica, el Padre dará el Espíritu bueno, que es el Espíritu Santo, a quienes se lo pidan (Mt., 6, 32 ; Luc., 12, 30). Este Espíritu divino nos enseñará que, siendo Dios el Dios de la paz, los pacíficos tienen un título especial para ser llamados hijos de Dios (Mt., 5, 9). El mismo Espíritu nos moverá a poner en práctica aquel supremo precepto del amor a los enemigos, del perdón sincero de la ofensa que de éstos hubiéramos recibido, si queremos alcanzar la condonación de nuestros pecados (Mt., 6, 14 s. ; Mc., 11, 25). Jesús que, al despedirse de sus discípulos para ir al Padre, les dejó en recuerdo la paz, pero la paz que el mundo no puede dar ; muchas veces anuncia a los suyos las persecuciones del mundo. Para entonces les advierte que, cuando sean llevados ante los tribunales, no se inquieten por lo que han de responder, porque el Espíritu del Padre, el Espíritu Santo, les dará una sabiduría a la que no podrán resistir sus adversarios (Mt., 10, 20 ; Luc., 12, 11 s.). La historia de las persecuciones confirma la verdad de esta promesa maravillosamente. Y como esperanza última, que alentará a los fieles a soportar todos estos males y a llevar la cruz en pos del Maestro, les asegura que los justos brillarán en el reino del Padre celestial (Mt., 13, 43).

En suma, Jesús nos enseña a mirarnos como hijos de Dios, a vivir con los ojos y el corazón levantados a nuestro Padre, y nos asegura para luego esta dulce esperanza, que es el reino del Padre. Pero en todos estos pasajes no aparece una sola vez el nombre de Israel. Es que Jesús, aunque habla a los israelitas, tiene presente que es el Salvador de todos los hombres. Tales enseñanzas y promesas se hacen a los hombres de buena voluntad, a los que por la fe quieren vivir incorporados a Cristo y participar de su Espíritu, sean estos judíos o gentiles. Pero esta doctrina la veremos declarada más ampliamente por los Apóstoles, especialmente por San Pablo.

La paternidad divina en los Apóstoles

El Señor había prometido a los discípulos, en el sermón de la Cena, que el Padre les enviaría el Espíritu Santo, el cual les enseñaría todo y les traería a la memoria cuanto Él les había dicho (Jn., 14, 26). Y en otro lugar dice que el mismo Espíritu Santo «los guiaría hacia la verdad completa», glorificándole con esto a Él mismo (16, 13 s.). Todo esto lo podemos ver confirmado por manera maravillosa en San Pablo, que declara la doctrina de los Sinópticos.

Empecemos señalando la profesión de fe del Apóstol, que dice que sólo hay un Señor (Jesucristo), una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos (Efes., 4, 5). Con esta insistencia en la *totalidad* quiere San Pablo poner de relieve la universalidad de la paternidad divina. Ante este Padre de todos dobla el Apóstol la rodilla, confesando que «de Él procede toda familia en los cielos y en la tierra» (Efes., 3, 15). Como es el Criador de todo el universo, así es el Padre de la familia, que forman los ángeles en el cielo y los hombres en la tierra. La primera parte resalta sobre todo en el Antiguo Testamento, en el cual bien podemos decir que la definición de Dios y lo que le distingue de todos los otros dioses, es que Él creó los cielos y la tierra. De aquí procede su título de Señor del cielo y de la tierra (Gen., 14, 19). La paternidad sobre los hombres alcanza más relieve en el Testamento Nuevo. San Pablo, escribiendo a los efesios, bendice a Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con todo género de bendiciones espirituales, nos eligió antes de la constitución del mundo y «nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos» (1, 3 s.). He aquí el gran misterio de amor del Padre hacia nosotros. Siendo Él Padre de Jesucristo, nos escogió y nos adoptó tomándonos por hijos. El hijo adoptivo es una semejanza del hijo natural, a quien propiamente pertenece la filiación. Por esto, en el pasaje citado, dice que nos predestinó en Jesucristo. Pero este punto está más declarado en la epístola a los Romanos, donde escribe : «Porque a los que de antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen del Hijo, para que Éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (8, 29). El conocimiento de Dios, de que aquí habla el Apóstol, no es un acto puro de la inteligencia, es un conocimiento acompañado de amor. Por eso antes había dicho que nos «había predestinado en caridad». En la Escritura, el conocimiento con que Dios nos conoce o con que nosotros le conocemos, va siempre acompañado de amor. La adopción

de Israel tuvo por causa la elección y el amor, pues ni más ni menos la nuestra. El término de esta adopción es comunicarnos la filiación de Jesucristo. Esta filiación, por razón de la unión hipostática, se extiende a la humanidad, por la que se vino a hacer hermano nuestro. Tal comunicación es semejante a la de la gracia, que con hacernos «consortes divinae naturae», nos hace dioses por participación. Por esto, Jesucristo, de cuya filiación emana la nuestra, nos comunica su filiación, haciéndonos hijos del Padre, por participación. Y Él, Hijo del hombre como nosotros, aparece rodeado de una corona de hermanos, semejantes a Él en su naturaleza humana y participantes de su filiación divina.

Si miramos ahora el origen humano de estos hermanos, el Apóstol nos dirá que no son los hijos de Abraham según la carne, sino según la promesa, y que por esto forman la descendencia espiritual del patriarca y son los herederos de sus promesas. La fe en Jesucristo, que murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación, es la que nos confiere esta adopción divina (Gal., 3, 26). Y en Jesucristo — añade el Apóstol —, «ya no hay judío ni griego, no hay siervo o libre, porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» (Gal., 3, 28 ss.). Siendo herederos de Dios, nuestro Padre, venimos a ser coherederos de Jesucristo, que con la hermandad nos confiere también el derecho a participar de su herencia, el Reino de los cielos (Rom., 8, 17 s.; Gal., 4, 7). Todo esto nos explica el sentido de nuestra adopción en Jesucristo por el Padre.

Pero el Apóstol San Pablo insiste mucho en un punto en que la adopción divina se distingue de la humana. Cuando, por un acto jurídico, un individuo es adoptado y por esta vía entra en una familia, aunque sienta la gratitud por el favor que se le ha dispensado, no adquiere por eso el «espíritu de familia», igual que el decreto de nacionalización no confiere al agraciado el espíritu nacional. En este punto la adopción divina supera a la humana, porque con ella se nos da el Espíritu de Dios, el Espíritu de nuestro Padre, que es también el Espíritu de su Hijo, Jesucristo, es decir, el Espíritu Santo. De este Espíritu — dice San Pablo —, que es el sello que se nos imprime y nos marca como hijos de Dios (Efes., 1, 13). Pero cuando decimos que el Espíritu Santo nos sella, no queremos significar sólo que nos marca para que nos distingamos como hijos de Dios. Este sello quiere decir que el Espíritu Santo nos imprime los sentimientos de verdaderos hijos de Dios, de suerte que nos sintamos tales, que tengamos para con nuestro Padre los sentimientos de piedad, que nos mueva a obrar en todo como verdaderos hijos del Padre celestial.

Así dice el Apóstol : «Los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios». Y para que mejor esto se entienda, añade : «Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos ¡ Abba, Padre ! Y este Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom., 8, 14 ss.). Y en otro lugar insiste en lo mismo : «Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama ¡ Abba, Padre ! De manera que ya no es siervo, sino hijo, y, si hijo, heredero por la gracia de Dios» (Gal., 4, 6 s.). El hijo adoptivo, para entrar plenamente en la familia, no ha de ser un descastado, ha de tener el espíritu de familia, como el hijo legítimo. Por eso a nosotros se nos confiere con la adopción el Espíritu del Hijo, el Espíritu de la familia divina, a la cual hemos sido incorporados. Y porque esta incorporación es aquí imperfecta, el Apóstol añade que nosotros «gemimos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (Rom., 8, 23). Tal es el objeto de nuestra esperanza, y cuando ésta llegue a realizarse en la resurrección y con ella alcancemos la glorificación de todo nuestro ser, entonces, con la posesión de la herencia divina, nos sentiremos plenamente hijos de Dios y veremos lo que aquí sólo alcanzamos a presentir. San Pablo había leído en Isaías que, en los gloriosos días del Mesías, Dios crearía cielos nuevos y tierra nueva (65, 17 ; 66, 22) para que así todo en el mundo fuera nuevo e incontaminado. Esto sugiere al Apóstol una visión especial de la naturaleza, tomando parte en la vida de los hijos de Dios. Las criaturas, que Dios hizo para el servicio del hombre, «ansían la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien los sujeta, con la esperanza de que ellas también serán libertadas de la servidumbre de la corrupción, para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom., 8, 19). Se cumplirá esto cuando lleguen aquellos dichosos días, que no serán días, porque faltará la noche que los distinga, sino un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habrán desaparecido y el mar no existirá ya (Apoc., 21, 1). Los cielos y la tierra, divinizados por los hombres y manchados por los pecados de éstos, quedarán purificados y renovados para contribuir a la gloria de los hijos de Dios.

Si, pues, somos hijos de Dios, natural es que vivamos como tales, inspirados siempre por el Espíritu que hemos recibido. Así dice el Apóstol a los efesios : «Llenaos del Espíritu, siempre en salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones, dando siempre gracias por todas las

cosas a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo, sujetos los unos a los otros en el amor de Dios» (5, 18 ss. ; Col., 1, 12).

La acción de gracias por nuestra exaltación a la dignidad de hijos de Dios ha de ser la primera manifestación de nuestro ánimo agradecido. Añade el Apóstol la imitación de nuestro Padre en la caridad : «Sed imitadores de Dios, como hijos amados, y vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio» (Efes., 5, 1 s.). En ninguna cosa se manifiesta más el amor del Padre hacia nosotros que habernos dado a su Hijo unigénito, para que se ofreciera en sacrificio por nosotros. Pues la caridad del Padre y la del Hijo debe ser la norma de vida para nosotros. Y viviendo en caridad cumpliremos lo que escribe a los filipenses : «Hacedlo todo sin murmuraciones ni discusiones, a fin de que seáis irreprensibles y sencillos, hijos de Dios sin mancha, en medio de esta generación mala y perversa, entre los cuales apareceréis como antorchas en el mundo» (2, 14). Con esto cumpliréis aquel precepto del divino Maestro de que nuestra luz de tal modo resplandezca ante los hombres, que, viendo nuestras obras, glorifiquen a nuestro Padre celestial (Mat., 5, 16).

El Salvador había anunciado a sus discípulos grandes persecuciones. San Pablo veía como esto se cumplía en sí mismo y en los hijos que engendraba para el Señor. A llevar estas penalidades debía ayudar la esperanza de la gloria futura, comparada con la cual son nada las tribulaciones de la presente vida (Rom., 8, 18). Esta esperanza es un gran principio de consuelo ; pero el Señor, generoso Padre, consuela también a sus hijos en varios modos. Esto es lo que el Apóstol desea a los tesalonicenses, cuando dice : «El mismo Señor nuestro, Jesucristo y Dios, nuestro Padre, que de gracia os amó y os otorgó una consolación eterna, una buena esperanza, consuele vuestros corazones, y los confirme en toda obra y palabra buena» (II Tes., 2, 16 s.).

El fin último de toda esta obra de la caridad de Dios y de su misericordia hacia nosotros no es ni puede ser otro que la gloria de Dios, nuestro Padre. Esta gloria es el fin de la obra de Jesucristo en la tierra y de su exaltación en el cielo (Fil. 2, 11) ; éste ha de ser también el fin de nuestra exaltación a la dignidad de hijos de Dios. Por esto San Pablo termina la epístola a los filipenses : «A Dios y Padre nuestro, gloria por los siglos de los siglos. Amén» (4, 20).

La paternidad divina en San Juan

El discípulo amado de Jesús y cuarto evangelista, que habla extensamente del Hijo Unigénito del Padre, dice muy poco de los hijos de Dios, que somos nosotros. Sin embargo, aunque escaso en las palabras, San Juan es rico en los pensamientos, y por ellos conocemos cuán altamente sentía la dignidad de los hijos de Dios.

Empecemos por el prólogo de su Evangelio. El Verbo de Dios y Dios Unigénito (1, 8), «vino a los suyos, que no le quisieron recibir». Tal es el compendio de la historia evangélica. «Mas a cuantos le recibieron dióles poder de venir a ser hijos de Dios». Éstos son «aquellos que creen en su nombre». Aquí tenemos la doctrina de San Pablo. Por la fe en Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, recibimos todos la dignidad de hijos de Dios. Pero prosigue y dice que estos hijos no son engendrados «de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón». Es decir, nada entra en esta generación de cuanto entra en la generación natural de los hombres. Éstos «son nacidos de Dios», que por eso le llaman con toda propiedad su Padre (1, 12 s.), no en virtud de una generación carnal, sino espiritual, semejante a la generación eterna con que da origen a su Hijo Unigénito. Pero mientras que esta generación es en Dios necesaria, como que dimana de su misma naturaleza, la nuestra tiene por causa el amor libre del Padre. Bellamente dice San Juan: «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos». No solamente hemos recibido el título de hijos de Dios, sino la realidad. La adopción humana confiere el nombre de hijo; pero no la realidad, pues el adoptado no deja de ser hijo de su padre natural ni adquiere los sentimientos de piedad filial que la naturaleza inspira a todo buen hijo. Mas aquí con el título de hijos recibimos el espíritu de tales, los sentimientos de ser hijos de Dios y los derechos a gozar del patrimonio de nuestro Padre, que no es otro que Él mismo, pues seremos bienaventurados con la misma bienaventuranza que Él posee. Y añade el Apóstol: «Por esto el mundo no nos conoce, porque no le conoce a Él». Sin duda esta filiación nuestra, como cosa sobrenatural y divina, está por encima de los groseros entendimientos humanos; es algo escondido en el fondo de nuestras almas. Pero «sabemos que cuando aparezca esto que en realidad somos, seremos semejantes a nuestro Padre, porque le veremos tal cual es Él» (I Jn., 3, 1 ss.). Cuando hayamos llegado a aquel estado feliz, en que participemos del reino de nuestro Padre, entonces aparecerá claro lo que significa esa filiación nuestra, que entretanto es para nosotros objeto de fe.

Lo blanco resalta más por de lo negro, decían los antiguos, y San Juan, para poner más de relieve las obligaciones que lleva consigo el título de hijos de Dios, lo contrapone a los hijos del diablo. «Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él, y no puede pecar, porque ha nacido de Dios». Nada más contrario al pensamiento del Apóstol que la idea de hacer impecables a los hijos de Dios. La «simiente de Dios», o sea, la gracia, que nos hace «participantes de la naturaleza divina», según dice San Pedro (II Petr., 1, 4.), nos mueve a obrar en consecuencia con lo que pide nuestra condición de hijos de Dios, y si algo en contra de esta condición obramos, ya eso no procede de la gracia, sino de algo que hay en nosotros extraño a la gracia, aquel «*fomes peccati*», que hacía gritar a San Pablo: «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?». Pero San Juan, al expresarse en la forma antes indicada, mira a inculcar en sus hijos espirituales a cuanto les obliga la dignidad que tienen de hijos de Dios. Por eso añade: «En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo», en que éstos viven entregados al pecado y aquéllos luchando contra él. «El que no practica la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano». El distintivo que existe entre los hijos de Dios y los del diablo, es que los primeros practican la justicia y la caridad; los otros desconocen la una y la otra. «Porque éste es el mensaje que desde el principio habéis oído: que nos amemos los unos a los otros». Estas palabras del discípulo nos traen a la memoria las otras del Maestro: «En esto conocerá el mundo que sois mis discípulos, en que os améis los unos a los otros» (Jn., 13, 35). Y ¿cómo conoceremos que amamos a los hijos de Dios, a nuestros hermanos? «En que amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos, pues ésta es la caridad de Dios, que guardemos sus preceptos» (I Jn., 5, 2 s.).

Como San Pablo, así San Juan nos enseña que la dignidad de hijos de Dios nos viene por la fe en Jesucristo, el Hijo Primogénito del Padre: «Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ese es nacido de Dios, y todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado de Él... Y ¿quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? Él es el que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo; no en el agua sólo, sino en el agua y en la sangre. Y es el Espíritu el que lo certifica, porque el Espíritu es la verdad» (I Jn., 5, 5 s.). Y porque el Espíritu es la verdad, es por lo que certifica que, en efecto, somos hijos de Dios, por cuanto nos inspira aquellos sentimientos de piedad hacia nuestro Padre, que nos hacen invocarle con la confianza de hijos.

JACQUES DUPONT, O. S. B.

LES PÈLERINS D'EMMAÜS

(Luc, XXIV, 13-35)

Nos observations sur l'épisode des pèlerins d'Emmaüs, que saint Luc présente comme la première apparition du Christ ressuscité, se rattachent, dans notre pensée, à l'article remarquable que M. l'abbé Joseph Schmitt, professeur à l'Université de Strasbourg, a consacré dernièrement au récit de la résurrection dans le troisième évangile.[1] Il convient de rappeller brièvement les conclusions de ce travail. Par la comparaison avec les autres récits évangéliques, l'auteur s'efforce de déterminer les sources de Luc XXIV, et en même temps de déceler les procédés de composition de l'évangéliste. Trois grands tableaux se partagent le chapitre, présentant, dans un cadre passablement fictif, trois aspects du mystère pascal. Parlant en théologien plutôt qu'en historien, Luc est ici plus soucieux d'interpréter les faits que de les raconter.[2] Ces faits, pourtant, il ne les invente pas. Il les reprend à différentes traditions, dont il combine habilement les données, les adaptant à son but plus doctrinal.[3] De ces traditions, M. Schmitt essaie de déterminer la provenance.

Pour le premier tableau (vv. 1-12 : le tombeau vide), Luc dépend de plusieurs sources : les vv. 1 à 4 sont tributaires de Marc, XVI, 1-5; 5 à 10 s'inspirent de Mat., XXVIII, 5-8 (ou de la source immédiate de ce passage);

1. *Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc. Étude de critique littéraire*, dans la *Revue des Sciences Religieuses*, XXV (1951), p. 119-137; 219-242.

2. «Pour développer (son) programme doctrinal, l'auteur (Luc) situe les faits qu'il relate dans un cadre plutôt fictif que réel... Dans le prologue des Actes, il résume les faits en historien soucieux du trait chronologique. Dans l'Evangile, au contraire, il les présente en «théologien» interprétant l'histoire comme la révélation du plan divin... De là, surtout, la tendance à procéder par tableaux plutôt que par récits proprement dits. Pour montrer comment les «Douze», les disciples et les «femmes» en vinrent à la croyance pascale, Luc — on s'en souvient — ne relate point les divers épisodes qui marquèrent leur commerce avec le Ressuscité. Il se borne à en souligner les aspects et à en énumérer les traits caractéristiques» (p. 238-239).

3. Cf. p. 135-137, 231-235, 237, 242.

11 et 12 enfin et plusieurs traits des vv. 1 à 10 supposent une autre source d'information, celle-ci constituant aussi la base du récit johannique de la résurrection[4].

Le troisième tableau (vv. 36-49 : l'apparition aux apôtres) est parallèle à Jo., XX, 19-29. Ce parallélisme suppose que les deux évangélistes ont puisé dans la même tradition les éléments de leur relation, non sans les adapter chacun au point de vue qui était le sien.

Reste le deuxième tableau : les disciples d'Emmaüs (vv. 13-35). Luc cette fois fait cavalier seul; plus de comparaison possible avec les autres évangiles, qui donnent ici le récit de l'apparition aux femmes (Mat., XXVIII, 9-10; Jo., XX, 11-18; cf. Marc, XVI, 9-11). Rien d'étonnant donc à ce que M. Schmitt passe rapidement sur cet épisode,[5] non d'ailleurs sans l'avoir parfaitement caractérisé, en soulignant à la fois son caractère fortement «lucanien»[6] et la diversité des sources qu'il met en œuvre.[7] C'est dans le prolongement de ces notations trop brèves que nous vondrions situer nos remarques.

I. Le message pascal

1. D'après M. Schmitt, «Cléopas et son compagnon ne sont pas seulement des membres du groupe (des «soixante-douze disciples»)... : ils en sont, dans la circonstance, les représentants mêmes.[8] Nous avouons ne pas voir sur quoi se fonde cette affirmation. On a pu dire tout aussi gratuitement que Luc s'intéresse à Cléopas et à son compagnon en raison de leur parenté avec Jésus.[9] Mais le récit ne les présente ni comme des

4. Peu importe à notre point de vue que M. Schmitt appelle «galiléenne» la tradition commune aux Synoptiques et «hiérosolymitaine» ou «judéenne» la tradition propre à Jean, suivie partiellement par Luc.

5. Deux pages seulement : 235-237.

6. «Le récit de leur expérience pascale (des disciples d'Emmaüs) se présente comme le plus "lucanien" des trois tableaux composant le chapitre XXIV. Tout y trahit la langue, l'art narratif et les idées doctrinales de l'évangéliste» (p. 236). «Le récit de l'apparition aux deux disciples apparaît donc proprement comme une composition «lucanienne» (p. 237).

7. Les vv. 13-15, 18, 28-31, 33 «semblent remonter à des informations que Luc a pu tenir ou de Cléopas lui-même ou de la communauté de Jérusalem. La fraction du pain (v. 30), en particulier, rappelle certains traits analogues que, dans son enseignement, l'Eglise apostolique allégua à l'appui de l'événement pascal (cf. Jo., XXI, 12-13; Lc., XXIV, 41-43; Act., I, 4)» (p. 236. Nous ne souscririons pas à la dernière phrase). Les vv. 22 et 24 précisent «par des informations, de source vraisemblablement hiérosolymitaine, les données de la tradition officielle» (p. 236 s.). Le v. 34 est un énoncé de foi traditionel.

8. P. 236.

9. Ainsi M. Albertz, *Die Botschaft des Neuen Testamentes*, I. Band : *Die Entstehung der Botschaft*, 1. Halbband, *Die Entstehung des Evangeliums*, Zurich, 1947, p. 117-119.

parents de Jésus,[10] ni comme des membres du groupe des soixante-douze. Contentons-nous donc de ce que l'évangéliste a cru bon de nous apprendre.

Que les deux pèlerins soient parents ou disciples, les renseignements que Luc possède à leur sujet font partie de toute une série d'informations puisées en marge de la tradition officielle de l'Eglise. Luc ne limite pas son intérêt aux apôtres. Non content d'interroger les témoins attitrés de la tradition évangélique, il a aussi recueilli les souvenirs pieusement conservés dans quelques groupes : la parenté du Sauveur, les saintes femmes, les disciples. C'est lui qui nous parle de «Mnason, un disciple des premiers jours» (Act., XXI, 16), qui nous raconte le ministère de Philippe, le «diacre» (Act., VIII); c'est par son évangile que nous connaissons la mission des soixante-douze (Luc, X, 1-20).[11]

Pour ces informations recueillies en marge de la grande tradition apostolique, Luc ne dispose pas toujours de renseignements très détaillés. Le récit de la mission des soixante-douze, on l'a remarqué, est à peu près uniquement composé d'éléments empruntés à l'histoire de la mission des douze. Informé du fait, Luc semble manquer de données pour l'étoffer; un épisode analogue les lui fournit : «Luc, note le P. Lagrange, a eu conscience de se répéter; n'ayant pas d'éléments bien nouveaux, il n'a rien voulu inventer. Il lui a paru vraisemblable que les mêmes instructions

10. Quoi qu'il en soit du fait lui-même. Eusèbe (*H. E.*, III, 11) raconte que Jacques eut pour successeur sur le siège de Jérusalem Siméon fils du Clopas dont parle l'Evangile (il pense sans doute à ce passage plutôt qu'à Jo., XIX, 25). Ce Clopas, au dire d'Hégésippe, était le frère de Joseph (et donc l'oncle de Jésus). Hégésippe, palestinien venu à Rome vers 160, est un témoin qu'on ne peut négliger. Il est curieux de voir Origène nommer toujours «Simon» le compagnon de Cléopas. Luc, en tout cas n'a pas cru nécessaire de nous renseigner sur ce lien de parenté. Si ce lien est réel, l'évangéliste n'y attache sans doute pas une importance considérable au point de vue de son récit.

11. Cf. L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise (Coll. Lovanium)*, Tournai-Paris, 1946, p. 90 ss. : «Au cours de ses propres voyages, Luc a rencontré beaucoup de disciples qui n'appartenaient point au groupe des Douze. Il a eu la curiosité de questionner aussi les femmes de Galilée, Marie, Jeanne, Suzanne; il a retiré de ses conversations l'impression qu'il existait comme un évangile différent de celui des Douze (Matthieu et Marc) : un évangile des disciples» (p. 90). «Beaucoup de disciples ont accompagné Jésus jusqu'à Jérusalem; ils formaient un groupe distinct dans la communauté, à côté des Douze, des frères du Seigneur et des femmes. Ils ont vraisemblablement été le noyau de ces chrétiens hellénistes qui feront parler d'eux lors de l'élection des sept diacres. Nous comprenons que la tradition commune, celle des Douze, les Apôtres galiléens, n'ait pas tenu grand compte de ces disciples de seconde zone... Luc ne partageait pas les scrupules de la tradition commune, et il savait s'informer. Puisque sa compétence s'avère parfaite dès qu'il touche à la tradition commune (celle des Douze), là où nous pouvons vérifier, il faut étendre le bénéfice de cette conclusion à la tradition des disciples. Je ne crois pas que Luc invente jamais; il s'est formé une documentation venant des disciples de Jésus; et pourquoi celle-ci, parce qu'elle est différente de la tradition des Douze et la dépasse, serait-elle sujette à caution?» (p. 93-94).

aient été données dans le même but».[12] Ce qu'on a dit de la mission des soixante-douze paraît bien se vérifier aussi, dans une certaine mesure, de l'épisode des pèlerins d'Emmaüs. Les faits rapportés ne sont pas inventés; mais pour donner de la consistance à son récit, Luc emprunte à un autre contexte des éléments traditionnels que la vraisemblance lui permet de transposer d'une circonstance dans une autre.

* * *

2. Relevons d'abord dans le récit de Luc quelques traces de la très ancienne profession de foi pascale; dès l'époque de la Ire aux Corinthiens, elle était traditionnelle et fixée dans des formules stéréotypées.

L'emprunt le plus clair se trouve au v. 34.[13] Rentrés à Jérusalem, les deux pèlerins trouvent les apôtres qui aussitôt leur disent:[14] «C'est bien vrai, le Seigneur est ressucité et il est apparu à Simon» (ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι). Comme dans l'énoncé de I Cor., XV, 3b-5, les faits sont simplement mentionnés à la suite, en petites phrases juxtaposées dont le caractère schématique tranche sur le contexte narratif.[15] De part et d'autre, les verbes sont au passif, suivant une formule toute «historique», où les faits sont simplement énoncés, par opposition à la vieille formule «théologique», où un verbe à l'actif affirme que «Dieu a ressuscité Jésus des morts».[16] En désignant le sujet du verbe sous le nom du «Seigneur» (ὁ κύριος), Luc trahit sa propre manière d'écrire, conforme à un usage relativement récent dans l'Eglise.[17] Autre remarque. Tandis que Paul

12. M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc (Etudes Bibliques)*. 2e éd., Paris, 1921, p. 291; cf. L. CERFAUX, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*, dans *Ephemerides theol. Lovanienses*, 1951, t. XXVII, p. 369-389; 1952, t. XXVIII, p. 629-647 (cf. p. 629-630).

13. Cf. J. SCHMITT, art. cit., p. 237, et l'ouvrage du même auteur : *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Étude de théologie biblique*, Paris, 1949, p. 52-61.

14. La leçon λέγοντας s'impose contre la leçon λέγοντες attestée par D et Origène. Cf. LAGRANGE, op. cit., p. 611.

15. J. SCHMITT, art. cit., p. 237.

16. Echos de la formule «historique» dans I Thess., IV, 14; 2 Cor., V, 15; Rom., IV, 25; VI, 4, 9; Act., X, 41; XVII, 3. La formule «théologique» a pour témoin majeur le texte de Rom., X, 9; voir aussi I Thess., I, 10; Rom., IV, 24; VIII, 11; I Cor., VI, 14; XV, 15; 2 Cor., I, 9; IV, 14; Gal., I, 1; Eph., I, 20; Col., II, 12; Act., II, 24, 32; III, 15, 26; IV, 10; V, 30; X, 40; XIII, 30, 33-34, 37; XVII, 31, XXVI; 8. Comme exemples de formules «théologiques» plus évoluées, voir Rom., I, 4; Phil., II, 6-11. Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul (Lectio divina*, 6) Paris, 1951, p. 62.

17. Cf. L. CERFAUX, art. *Kyrios, Dict. de la Bible, Suppl.*, t. V, (fasc. 24, 1950), col. 200-228 (voir col. 217, 220). Marc n'emploie pas l'expression «le Seigneur» pour désigner dans les récits le Christ de l'histoire évangélique (exception, qui n'en est pas une, Marc, XVI, 19, dans la finale deutéro-canonique). Cet usage, au contraire, est habituel à Jean et familier à Luc. Il constitue un aboutissement de l'évolution sémantique du mot dans le langage chrétien. Voir aussi L. VENARD, art. *Luc (Saint), Dict. de Théologie Cath.*, t. IX (1926), col. 971-1000 (cf. col. 989).

écrit : καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, et il est apparu à Céphas», Luc dit : «et il est apparu à Simon». Le verbe est le même. En appelant Pierre de son surnom araméen, Paul suit sa manière habituelle de parler.[18] On s'étonne de voir Luc reprendre le vieux prénom de celui qui, depuis l'institution des apôtres (Luc. VI, 14), ne recevait plus que le nom de «Pierre»; mais Luc lui-même fait exception en XXII, 31 et Act., X, 5, 18, 32; XI, 13, dans des passages où, comme ici, il rapporte des paroles en style direct.[19] Mais peut-être veut-il aussi par cet archaïsme conserver à l'antique énoncé de foi son caractère stéréotypé. A la formule de I Cor., XV, Luc ajoute un adverbe: ὄντως, «réellement», «effectivement». On retrouve le même adverbe dans la profession de foi du centurion : «Réellement, cet homme était un juste!» (Luc, XXIII, 47), comme aussi dans Marc, XI, 32, qui fait écho aux déclarations des gens sur le compte du Baptiste : «Tous tenaient Jean comme étant réellement prophète». L'adjonction de l'adverbe semble confirmer le caractère d'énoncé de foi propre à ce passage.

On s'est demandé si la finale primitive de Marc, aujourd'hui perdue, ne contenait pas le récit de l'apparition de Jésus à Pierre.[20] Comment supposer en effet qu'un événement auquel l'Eglise primitive a attaché une telle importance, puisqu'elle y insiste dans l'énoncé de sa foi, n'ait pas été raconté. On a voulu voir une amorce à ce récit dans Marc, XVI, 7, qui distingue Pierre des autres apôtres dans le message de l'ange;[21] mais Luc, XXII, 31-32 aurait autant de titres à passer pour l'amorce d'un récit que Luc pourtant ne donne pas. La preuve ne nous paraît pas faite non plus que Jo. XXI dépende de la finale primitive de Marc et bloque en un seul récit l'apparition pascale qui y était racontée et une autre apparition postérieure.[22] I Pet., I, 3 n'est encore qu'une allusion à cette apparition

18. I Cor., I, 12; III, 22; IX, 5; Gal., I, 18; II, 9, 11, 14. En dehors de ces deux épîtres, on ne trouve l'appellation que dans Jo., I, 42.

19. J. SCHMITT est un peu sommaire : «Le nom de Σίμων n'est plus jamais appliqué à Pierre dans Lc. et Act.» (art. cit., p. 237, n. 2).

20. Voir comme dernier aperçu de la question : O. CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr. Histoire et Théologie (Bibl. théologique)*, Neuchâtel-Paris, 1952, p. 51-53. Avant lui, cf. en particulier E. STAUFFER, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1943-1944, t. LXII, p. 1-34; N. HUFFMANN, *Emmaus among the Resurrection Narratives*, dans le *Journal of Biblical Literature*, 1945, t. LXIV, p. 205-226.

21. Cf. O. CULLMANN, op. cit., p. 52. L'auteur renforce l'argument en rapprochant Marc, XIV, 28-29 de XVI, 7.

22. Ainsi E. STAUFFER, art. cit., p. 16; voir déjà A. HARNACK, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906 (dans la trad. anglaise de J. R. WILKINSON, *Luke the Physician, the Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles*, 2e éd., New-York et Londres, 1909, p. 227, n. 1). O. CULLMANN se montre très réservé (p. 53). Notons que l'étude de M.-E. BOISMARD, sur *Le chapitre XXI de saint Jean. Essai de critique littéraire* (*Revue Biblique*, 1947, t. LIV, p. 473-501) reconnaît un élément non johannique dans ce chapitre, mais lui décèle un caractère lucanien plutôt que marcien.

de Pierre.[23] Nous devons renoncer à en connaître les circonstances,[24] et il faut en tout cas affirmer que la mention dans Luc ne peut être considérée comme un simple résumé fait par l'évangéliste sur un récit de Marc : Luc, en réalité, s'inspire directement d'un énoncé de foi. Comme Luc, XXIV, 24 le dit fort bien : seule la vue de Jésus ressuscité était capable de convaincre les apôtres du fait de la résurrection et de faire d'eux pour le monde les témoins de la Résurrection. Mais le premier, Pierre avait vu Jésus, devenant ainsi, pour le collège apostolique lui-même, le témoin du Ressuscité et le fondement de la foi.[25]

De l'énoncé de la 1re aux Corinthiens il faut encore rapprocher la mention du «troisième jour», au v. 21. A première vue, ce n'est qu'une simple précision chronologique:[26] «Voilà maintenant trois jours (τρίτην ταύτην ἡμέραν) que ces choses se sont passées». Mais cette précision se retrouve en deux autres endroits du même chapitre : le v. 7 rappelle les prophéties de Jésus : «Il faut, disait-il, que le Fils de l'homme soit livré aux mains des pécheurs, qu'il soit crucifié, et qu'il ressuscite le troisième jour». Le v. 46 précise la nature de cette nécessité («il faut») : «Ainsi est-il écrit que le Crist devait souffrir et ressusciter d'entre les morts le troisième jour». Derrière cette nécessité, il y a donc l'Ecriture, l'Ecriture qui doit être accomplie en tous ses détails. C'est bien là ce qu'affirme l'énoncé de la foi de 1 Cor., XV, 3b-5 : «Le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Ecritures, il a été mis au tombeau, il est ressuscité le troisième jour conformément aux Ecritures». Nous considérons donc la mention du «troisième jour» dans Luc, XXIV, 21 comme une pierre d'attente pour le développement sur les Ecritures évoqué quelques lignes plus bas (vv. 25-27). Il en suggère un des thèmes fondamentaux. Non pas la banale constatation

23. Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, 2e éd., Londres, 1947, p. 124. O. CULLMANN (op. cit., p. 54), à la suite de K. GOETZ (*Petrus als Grunder und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Geschichten nach der altchristlichen Berichten und Legenden*, 1927, p. 89), voit une autre allusion à l'apparition de Jésus ressuscité à Pierre dans 2 Pet., I, 16 ss.; nous préférons y voir, suivant l'explication habituelle, un rappel de la Transfiguration.

24. On a encore cherché les souvenir de cette apparition, mais projeté dans le passé de l'histoire évangélique, dans le récit de la Transfiguration ainsi que dans ceux qui rapportent la pêche miraculeuse (Luc, V, 1 ss.), la marche sur les eaux (Mat., XIV, 28) et les paroles de Jésus confiant à Pierre son ministère particulier (Mat., XVI, 17 s.; Luc, XXII, 31). Ces exégèses aventureuses sont bien inconsistantes. Voir O. CULLMANN, op. cit., p. 53-54.

25. Si l'apparition de Jésus aux Onze contitue ceux-ci «apôtres» dans la plénitude de sens qui s'attache à ce terme, on peut dire que Pierre, par la prérogative que lui donne la première apparition de Jésus ressuscité, est en quelque sorte «l'apôtre des apôtres». O. CULLMANN, op. cit., p. 51, souligne à juste titre l'importance de cette priorité de Pierre dans la vision du Ressuscité.

26. L. CERFAUX (*Le Christ*, p. 61) s'en tient à cette explication pour 1 Cor., XV, 4 : «simple donnée historique».

du temps écoulé, mais une constatation à laquelle les textes prophétiques donnent la portée d'un signe.[27]

* * *

3. La péricope des pèlerins d'Emmaüs est surtout riche d'éléments qui appartiennent au kérygme apostolique, du moins dans la forme où il se présente dans le Livre des Actes.[28]

Prenons d'abord les vv. 19b-20 : «...ce qui est advenu à Jésus de Nazareth, qui s'était montré un prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple, comment nos grands prêtres et nos chefs l'ont livré pour être condamné à mort et l'ont crucifié». Que l'on compare à Act., II, 22-23 : «Jésus de Nazareth, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous, ainsi que vous le savez vous-mêmes, cet homme a été livré selon son dessein arrêté et sa prescience divine, et vous l'avez fait mourir en le crucifiant par la main des impies». Le parallélisme entre les deux passages est manifeste. On résume d'abord la carrière terrestre de Jésus : celle d'un prophète aux œuvres puissantes; les Actes détaillent ses œuvres, l'évangile y ajoute ses paroles (ses enseignements). Viennent ensuite les circonstances de sa mort, en insistant sur la responsabilité des Juifs; les termes sont les mêmes : ils l'ont livré, ils l'ont crucifié. Tableau très semblable dans le discours de Pierre à Césarée : «Vous savez comment Dieu a oint d'Esprit-Saint et de puissance Jésus de Nazareth, qui a passé en faisant le bien et guérissant tous ceux qui étaient asservis par le diable; car Dieu était avec lui. Et nous, nous sommes témoins de tout ce qu'il a fait au pays des Juifs et à Jérusalem, lui qu'ils ont fait mourir en le suspendant au gibet» (Act., X, 38-39). Ainsi donc, pour renseigner le voyageur inconnu, Cléopas reprend le schéma et les termes mêmes de la prédication de Pierre.

La deuxième idée de ce passage, la culpabilité des Juifs et de leurs chefs dans la mort de Jésus, est fortement soulignée par Luc dans la plupart des résumés qu'il donne de la prédication des apôtres : cf. Act., III, 13-15; IV, 10; V, 30; VII, 52; XIII, 27-29. Pour accentuer davantage cette

27. La précision du «troisième jour» est déjà présentée avec insistance dans les prophéties de Jésus durant son ministère public; manifestement, ce n'est pas là détail accessoire mais un élément de ce qui doit «nécessairement» se produire, au témoignage de l'Ecriture (cf. Mat., XII, 40; XVI, 21; XVII, 23; XX, 19: XXVI, 61; XXVII, 63-64, et par.). On se demande quels textes fondent cette précision. Mat., XII, 40 renvoie expressément à Jonas, II, 1. Osée, VI, 2 se présente naturellement à la pensée, mais nos textes n'y font pas directement appel.

28. Pour tout le développement qui suit, voir notre article : *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes* (*Ephemerides theol. Lovanienses*, 1953, t. XXIX).

responsabilité des Juifs, Luc met souvent en contraste leur action («vous l'avez tué!») et l'action de Dieu («Dieu l'a ressuscité!»).[29] Il est clair que Cléopas ne peut pas encore parler de la résurrection; du moins ne manque-t-il pas de souligner, lui aussi, la responsabilité des chefs.

Au v. 19b, Cléopas dit que Jésus était «un prophète puissant en œuvres et en paroles». Les textes parallèles précisent les œuvres dont il s'agit : les miracles de bienfaisance opérés par Jésus. Pour exprimer l'ensemble de l'action de Jésus, aux œuvres Luc ajoute les paroles, comme il le fait dans Act., I, 1 : «tout ce que Jésus a opéré et enseigné depuis le début». Par la puissance dont il a fait preuve en ses actes comme en ses paroles, Jésus s'est vraiment montré prophète, homme de Dieu. Il n'est pas sans intérêt de retrouver la même expression dans Act., VII, 22, où, parlant de Moïse, Etienne dit qu'il était «puissant en ses paroles et en ses œuvres». Cette «puissance en paroles et en œuvres» rapproche Jésus de Moïse. Il faut en dire autant, croyons-nous, du titre de «prophète» donné à Jésus dans Luc, XXIV, 19. Là où il est possible de discerner, dans le Nouveau Testament, l'origine de l'attribution du titre de prophète à Jésus, c'est le texte de Deut., XVIII, 15 ss. qui s'impose à l'attention. Moïse y déclare aux Israélites: «Dieu suscitera pour vous, d'entre vos frères, un prophète semblable à moi» (cf. Act., III, 23; VII, 37). Jésus, pour les chrétiens, était le Prophète semblable à Moïse, nouveau Moïse qui n'était pas moins grand que le premier. Nous sommes donc porté à croire qu'en présentant Jésus comme «un prophète puissant en œuvres et en paroles», Cléopas se rattache à un thème de la prédication apostolique, où, par un parallèle établi entre Moïse et Jésus, on montrait que Jésus était vraiment le prophète semblable à Moïse annoncé dans Deut. XVIII.

Ce parallélisme entre Moïse et Jésus peut trouver une confirmation dans le v. 21a : «Nous espérions que c'était lui qui allait racheter Israël» (ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ). L'expression rappelle l'Evangile de l'Enfance (Luc, I, 68 et II, 28),[30] mais aussi le rôle de «rédempteur» assigné à Moïse dans le discours d'Etienne : «Ce Moïse qu'ils avaient renié en disant : Qui t'a établi chef et juge? c'est lui que Dieu leur envoyait comme chef et rédempteur (λυτρωτήν)» (Act., VII, 35) Pareil titre dépasse le personnage de Moïse : l'Ancien Testament le réserve à Dieu.[31] Si les chrétiens n'hésitent pas à l'appliquer à Moïse, c'est parce

29. E. STAUFFER (*Die Theologie des Neuen Testaments*, 4e éd., Gutersloh, 1948, p. 222-224 et 317-319) a voulu rattacher ces expressions à un thème littéraire relatif aux tribulations du patriarche Joseph. Voir à ce sujet nos remarques dans *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents* (*Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, ser. II, fasc. 17), Louvain, 1950, p. 105-106.

30. Ou l'insistance de Luc sur les illusions des apôtres relativement à la restauration politique du royaume : cf. Luc. XIX, 11; Act. I, 6.

31. Cf. Ps., XIX, 14; LXXVIII, 35. Dans la Bible, le thème de la «rédemption» (*g'l*) caractérise surtout la théologie du Second Isaïe : cf. Is., XLI, 14; XLIII, 1, 14;

qu'ils voient en lui la figure du Christ; à travers Moïse, c'est le Christ qu'ils désignent. Mais si le Christ est rédempteur, c'est en réalisant une nouvelle libération du peuple de Dieu, parallèle à celle que Dieu accomplit autrefois par l'intermédiaire de Moïse. Rapproché du v. 19b, le v. 21a semble donc faire écho, lui aussi, au thème développé dans le discours d'Etienne : entre Moïse et Jésus on établit un parallèle dont Deut., XVIII, 15 précise normalement la portée christologique.

Les paroles de Cléopas dans Luc, XXIV, 19b-21 paraissent ainsi se rattacher à quelques thèmes fondamentaux de la prédication primitive dont Luc témoigne dans les Actes : du ministère de Jésus, on retient la puissance surnaturelle qui l'accompagnait, spécialement dans ses miracles; de la mort de Jésus on rend responsable les chefs des Juifs; on pressent enfin les données de base d'une comparaison entre Jésus et Moïse déjà orientée vers la mise en œuvre apologétique de Deut., XVIII, 15 ss.

* * *

4. C'est surtout dans les vv. 25b-27 qu'on peut trouver le thème le plus fondamental de la prédication apostolique tel qu'il se dégage du Livre des Actes. Ce thème n'est lui même que le développement du κατὰ τὰς γραφάς «conformément aux Ecritures», répété avec insistance dans l'énoncé de foi de I Cor., XV, 3b-5. Dès l'époque la plus ancienne, le message pascal semble avoir uni l'annonce du fait de la résurrection et les témoignages de l'Ecriture qui devaient fonder la foi en ce fait, tout en précisant sa portée. A bien l'entendre, le reproche du v. 25b ne se rapporte pas à la difficulté que les disciples ont de croire au fait même de la résurrection, mais à leur lenteur à croire «à tout ce que les prophètes ont annoncé». Pour l'ensemble des chrétiens, c'est sur les Ecritures que reposera la foi pascale. Ce sont les Ecritures qui les porteront à recevoir le témoignage des apôtres. Elles le rendent croyable, en montrant que d'avance l'événement avait été annoncé. Elles lui donnent aussi sa vraie signification d'intronisation messianique.

Le v. 26 définit l'objet précis de l'argumentation scripturaire développée par la prédication apostolique : «Il fallait que le Messie endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire» (οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;). Le v. 46 reprend la même affirmation en des termes à peine différents : «Ainsi est-il écrit que le Messie devait souffrir et ressusciter d'entre les morts le troisième jour.[32] L'Ecriture annonçait d'abord la Passion; Luc la désigne par le verbe παθεῖν, qu'il emploie souvent

XLIV, 6, 22, 23, 24; XLVII, 4; XLVIII, 17, 20; XLIX, 7, 26; LI, 10, 11; LII, 3, 9; LIV, 5, 8; LIX, 20; LXII, 12; LXIII, 4, 9.

32. Voir aussi le v. 7 (ὅτι), rappel lui-même des prophéties faites par Jésus durant son ministère public (cf. *supra*, n. 27).

de façon absolue (Luc, xxii, 15; xxiv, 46; Act., i, 3; iii, 18; xvii, 3). Cet usage lui est propre,[33] «il ne trouve aucun répondant araméen adéquat; c'est une expression de la communauté chrétienne postérieure, qui n'a pu être comme telle sur les lèvres de Jésus...».[34] Aussi bien n'est-ce pas seulement une expression que Luc emprunte à un contexte plus tardif que les événements rapportés; c'est tout l'objet de l'entretien du Ressuscité avec les disciples qui est rapporté dans des termes qu'on retrouve couramment dans la prédication pascale des apôtres au lendemain de la Pentecôte. Par là aussi on peut mesurer la portée de l'expression du v. 26, qui caractérise la «résurrection d'entre les morts» (v. 46) comme une «entrée dans la gloire». En ressuscitant Jésus, Dieu l'a fait asseoir à sa droite (Ps. cx, 1, cité dans Act., ii, 34),[35] l'intronisant comme Seigneur et Christ (Act., ii, 36). Inutile de nous attarder ici sur ce thème; il importe davantage de relever une dernière indication du texte.

Le v. 27 indique le procédé suivi dans l'argumentation scripturaire: «Commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes il leur interpréta dans toutes les Ecritures ce qui le concernait». La démonstration se fait de manière systématique, suivant l'ordre des livres. Même indication au v. 44 : «Il fallait que s'accomplît tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes».

Cette manière de définir le message pascal dans son objet et dans sa méthode (vv. 26 et 27) correspond exactement aux types de prédication pascale que Luc nous a conservés dans les Actes. C'est ainsi que, devant le roi Agrippa, Paul atteste «ne rien dire d'autre que ce que les Prophètes et Moïse ont déclaré devoir arriver, à savoir que le Christ aurait à souffrir et que, ressuscité le premier d'entre les morts, il annoncerait la lumière au peuple et aux Gentils» (xxvi, 22). A Rome, Paul s'efforce de convaincre les Juifs au sujet de Jésus «en invoquant la Loi de Moïse et les Prophètes» (xxviii, 23). Même thème pour sa prédication à Antioche de Pisidie (xiii, 27, 33 ss.) et à Thessalonique (xvii, 3). C'est aussi le thème des discours de Pierre : cf. ii, 23-36; iii, 18 ss.; x, 43. Prenons par exemple le discours prononcé dans le Temple. Pierre en appelle d'abord globalement à «tous les prophètes»; ils ont prédit que le Christ souffrirait (iii, 18); ils ont aussi prédit la restauration universelle qu'il accomplirait lors de son retour glorieux (v. 21). Après avoir ainsi fixé l'objet de la demonstration, Pierre entre dans le détail; son développement comporte deux parties : Moïse d'abord (Μωϋσῆς μὲν, v. 22), puis «tous les prophètes à partir de Samuel et ses successeurs» (καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται, v. 24). Le schéma du dis-

33. On le retrouve toutefois dans I Pet., ii, 21, 23.

34. P. Benoit, *Le récit de la Cène dans Lc. XXII, 15-20. Etude de critique textuelle et littéraire*, dans la *Revue Biblique*, 1939, t. xlviii, p. 357-393; cf. p. 380.

35. Cf. Rom., viii, 34; Eph., i, 20; Col., iii, 1; I Pet., iii, 22; Hebr., i, 3, 13, etc.

cours est donc le même que celui de l'entretien de Jésus avec les deux pèlerins d'Emmaüs.

Ces remarques suffisent pour nous faire reconnaître dans Luc, XXIV, 25b-27 le thème spécifique du kérygme apostolique dans les termes mêmes où Luc l'a défini et sans cesse repris dans les Actes. Tel qu'il se présente à nous, ce kérygme ne peut prétendre remonter aussi haut que Luc semble l'indiquer. On a fait remarquer la manière assez tardive dont il y est question de la Passion; on pourrait noter aussi que les démonstrations supposent toujours la version grecque des Ecritures. On ne peut donc nier que Luc y ait mis sa marque personnelle,[36] ou qu'il s'inspire de sources appartenant à un stade déjà évolué de la prédication chrétienne. En revanche, nous savons de manière indubitable, par 1 Cor., XV, 3b-5, que l'utilisation apologétique de l'Ecriture remonte aux origines même de la prédication apostolique. S'il en est ainsi, il n'y a aucune invraisemblance à supposer chez les apôtres une simple reprise des enseignements de Jésus. C'est bien, en tout cas, ce que Luc veut faire entendre : il y a continuité entre la prédication des apôtres et les instructions du Christ ressuscité; c'est le Christ de Pâques qui a donné au kérygme sa forme et son contenu. On peut l'en croire, tout en tenant compte d'une présentation de ce kérygme qui porte clairement la marque de l'évangéliste.

* * *

5. La relation de la découverte du tombeau vide (vv. 22-24) résume le récit de la première section du chapitre (vv. 1 à 12), ou au moins les traditions dont ce récit s'inspirait. Dans ce court passage, une formule attire notre attention. C'est le message pascal des anges disant de Jésus aux femmes : «Il est vivant» (οἳ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν, v. 23). L'expression fait écho à la question du v. 5 : «Pourquoi cherchez vous parmi les morts celui qui est vivant (τὸν ζῶντα)?» Act., I, 3 a une tournure analogue : «Après sa passion, Jésus se montra vivant (ἑαυτὸν ζῶντα) aux apôtres, leur en donnant des preuves nombreuses». Mais la formule de Luc, XXIV, 23 correspond de beaucoup plus près encore au résumé que Festus donne de la prédication de Paul dans Act., XXV, 19 : «Il s'agit d'un certain Jésus qui est mort, et que Paul assure être vivant» (περί τινος Ἰησοῦ τεθνηκότος, ὃν ἔφασκεν ὁ Παῦλος ζῆν). N'y a-t-il pas là une variante du message pascal qui pourrait être ancienne? L'affirmation que Jésus est vivant se substitue à celle qui le déclare ressuscité des morts. Les bases font défaut cependant pour identifier avec certitude une nouvelle formule du kérygme apostoli-

36. L'étude du vocabulaire le confirme. Voir notamment l'adjectif ὀρθρινός au v. 22 (cf. v. 1 et XXI, 38; Act., V, 21), et le substantif ὀπτασία au v. 23 (cf. I, 2, 22; Act., I, 3; XXVI, 19).

que. Elle revient dans Marc, XVI, 11, mais c'est en dépendance directe du texte de Luc. Dans les passages des épîtres pauliniennes qui semblent la rappeler (cf. Rom., XIV, 9; 2 Cor., XIII, 4), c'est manifestement le contexte qui a poussé l'Apôtre à substituer l'idée de «vie» à celle de «résurrection». Il ne paraît donc pas possible de remonter au delà de saint Paul pour voir dans l'expression «Jésus est vivant» une des formes primitives de la profession de foi pascale.

Conclusion

Dans la péricope des pèlerins d'Emmaüs nous avons relevé à peu près toutes les indications relatives aux paroles prononcées par les disciples et par Jésus : résumé des événements récents dans la bouche des disciples (vv. 19-24), explication des Ecritures par Jésus (vv. 25-27), déclaration des apôtres (v. 34). Toutes ces paroles nous sont apparues comme une mise en œuvre de la prédication et de la profession de foi pascales. L'intervention de l'évangéliste semble indéniable. Sans doute a-t-il voulu enrichir la matière de son récit et rendre celui-ci plus vivant en indiquant les sujets de conversation des acteurs. Il aurait pu les reconstituer de toutes pièces. Il s'y est pris autrement : c'est le kérygme apostolique qu'il a introduit dans son texte. L'avantage est double; non seulement le récit gagne en couleur, mais il devient l'expression concrète des conceptions théologiques chères à l'évangéliste. Ces remarques ne font ainsi que corroborer celles de M. Schmitt; nos conclusions rejoignent exactement les siennes : «Le récit de l'apparition au deux disciples apparaît donc proprement comme une composition «lucanienne»... (Luc) se sert (de l'épisode) comme d'une occasion pour fournir au lecteur un exposé type de son message pascal».[37] Qu'on se souvienne des remarques du P. Lagrange au sujet du discours de mission des soixante-douze : «N'ayant pas d'éléments bien nouveaux, (Luc) n'a rien voulu inventer. Il lui a paru vraisemblable que les mêmes instructions aient été données dans le même but».[38] Le procédé du ch. XXIV n'est pas sans analogie avec celui du ch. X. Des entretiens du Ressuscité aussi on pourrait dire qu'il a paru vraisemblable à Luc qu'ils n'ont pas été différents de ce que les apôtres ont prêché dans la suite.

La thèse de M. Schmitt paraît donc fondée quand il souligne que le souci de s'appuyer constamment sur des sources ne contredit nullement chez Luc une grande liberté dans la composition de son texte. Il n'hésite ni à adapter ses renseignements à des contextes nouveaux, ni à «compléter la tradition dès que son but le commande».[39] Nous verrons que ces constata-

37. Art. cit., p. 237.
38. Op. cit., p. 291.
39. Loc. cit.

tions ne sont pas sans conséquences pour la solution de quelques difficultés que présente notre péricope.

II. Le récit

1. L'étude des sources de l'épisode des pèlerins d'Emmaüs conduit naturellement au problème de la composition du récit. Nous avons vu que Luc a inséré dans sa relation des éléments pris à d'autres contextes; il faut tâcher de se rendre compte maintenant de la manière dont il organise son récit, ou, si l'on veut, de la part qui revient à son art littéraire dans la construction du morceau.[40] Nous commencerons par une considération sur l'ensemble de la péricope : l'art, très «lucanien», de sa composition ressort à souhait de la comparaison avec une autre péricope de même structure : le baptême de l'eunuque éthiopien, Act., VIII, 26-39.

D'un certain point de vue, les deux passages sont complémentaires: de part et d'autre, il s'agit du scandale des souffrances et de la mort du Christ, mais dans Luc, XXIV, il se pose à partir des événements douloureux du Vendredi Saint, tandis que dans Act., VIII, il se pose à l'occasion de la prophétie d'Is., LIII. Il n'y a de solution qu'en joignant les deux bouts: les prophéties donnent leur sens au mystère de Pâques et elles en reçoivent elles-mêmes leur signification. C'est le thème de toute la prédication apostolique selon saint Luc.

Dans les deux passages, le développement se fait suivant un schème identique:

Luc, v. 13 met en scène (καὶ ἰδοὺ) deux hommes qui font route de Jérusalem à Emmaüs.	Act., vv. 26-28a présente Philippe, envoyé par l'Ange du Seigneur sur la route qui descend de Jérusalem à Gaza, puis met en scène (καὶ ἰδοὺ) un eunuque qui suit cette route.

40. Contentons-nous de signaler la maladresse de la soudure avec la péricope précédente. Luc commence, au v. 13, en nous parlant de «deux d'entre eux». Puisqu'on parlait des apôtres, le sens le plus naturel ferait des deux pèlerins deux apôtres; ce n'est que par la suite qu'on se rend compte qu'ils n'en sont pas, mais seulement des «autres» de l'entourage des Onze (cf. v. 9 et v. 33). On a cru devoir dénoncer également un manque de lien entre notre péricope et la suivante; on oppose la certitude des apôtres au v. 34 et leurs doutes aux vv. 37, 38, 41. Seraient-ce des traces du travail rédactionnel de Luc, qui doit manifestement ses renseignements sur les pèlerins d'Emmaüs à une source différente de celle qui se rapporte aux autres événements de Pâques? Les indices, il faut l'avouer, sont bien ténus; rien d'étonnant à tout cela, puisque, dans ce chapitre, Luc a si profondément recomposé ses sources. Il ne nous paraît donc pas évident que XXIV, 36 pourrait se rattacher directement à XXIV, 11, comme le dit H. J. HOLTZMANN, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, I, I, *Die Synoptiker*, 3e éd., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 423.

L 14 : les deux hommes s'entretiennent des événements récents.	A 28b : l'eunuque lit Isaïe.
L 15-17 : Jésus rejoint les deux disciples et les interroge.	A 29-30 : sur l'injonction de l'Esprit, Philippe rattrape le char et interroge l'eunuque.
L 18-24 : les disciples rapportent les événements qui les troublent.	A 31-34 : l'eunuque demande des explications sur le texte d'Isaïe.
L 25-27 : Jésus explique les Ecritures (qui donnent leur sens aux événements).	A 35 : Philippe annonce ce qui concerne Jésus (éclairant ainsi la prophétie).
L. 28-29 : les disciples invitent Jésus à rester chez eux.	A 36-38 : l'eunuque demande le baptême.
L. 30-31 : Jésus rompt le pain; à ce signe les disciples le reconnaissent, mais il disparaît.	A 39 : Philippe baptise l'eunuque et disparaît aussitôt, emporté par l'Esprit.
L 32-33 : encore tout émus, les disciples se remettent en route.	A 39 : l'eunuque poursuit sa route, rempli de joie.

Un parallélisme aussi poussé n'appelle pas de longs commentaires. Il parle par lui-même. Luc, qui a écrit les deux récits et les a marqués de son empreinte, révèle ici une manière de raconter qui lui est propre. Ce n'est pas dans ses sources qu'il a trouvé le schème de ses récits; il les a construits lui-même.

Cette comparaison invite à préciser sur un point essentiel la portée de l'épisode des pèlerins d'Emmaüs. Dans l'histoire de l'eunuque, tout le récit conduit au baptême. La réception du sacrement est l'aboutissement normal de la prédication pascale. Dans l'épisode des pèlerins d'Emmaüs, le récit aboutit à la reconnaissance de Jésus ressuscité. Cette reconnaissance n'est cependant pas directement le résultat de l'explication des Ecritures par Jésus. Il a fallu autre chose encore : la fraction du pain. Luc y insiste. Il ne la mentionne pas seulement à l'instant où les yeux des disciples vont s'ouvrir; il leur fait proclamer explicitement, à leur retour à Jérusalem, qu'ils ont reconnu le Seigneur à la fraction du pain : ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου (v. 35).

On a beaucoup écrit sur cette «fraction du pain».[41] Il n'est pas contes-

41. Aperçu sommaire de la question dans J. Coppens, art. *Eucharistie*, *Dict. de la Bible, Suppl.*, t. II (1934), col. 1146-1215 (cf. 1171-1172). Classification systématique des hypothèses dans J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 2e éd., Goettingue, 1949, p. 64, n. 6 et p. 100, n. 2. Voir également J. Behm, art. κλάω, *Theologisches Wörterb. zum N. T.*, t. III (1938), p. 726-743. Parmi les commentateurs, beaucoup rejettent la signification eucharistique. «Il y a peu de chances que ce soit l'Eucharistie, dont les «pèlerins» n'avaient pour l'heure aucune idée», note E. Osty (*L'Evangile selon saint Luc*, dans la *Bible de Jérusalem*, Paris, 1948, p. 136) à la suite du P. Lagrange (op. cit., p. 609), lequel souligne aussi qu'il n'est pas question de manducation dans le texte (p. 608), remarque reprise par L. Marchal (*Evangile selon saint*

table que le terme peut fort bien s'employer pour n'importe quel repas pris à la manière juive; on soupèse les difficultés qu'il y aurait à supposer une réitération du rite eucharistique par Jésus devant deux disciples qui n'étaient peut-être pas au courant de ce qui s'était passé le jeudi soir... Singulière façon de poser le problème! Avant de se demander ce qui s'est passé a Emmaüs, il faut commencer par la question : à quoi Luc pense-t-il, que veut-il dire? On pourra tâcher de voir ensuite si les intentions de l'évangéliste correspondent à la réalité historique. Mais c'est de son témoignage qu'il faut partir, de sa pensée à lui! Et on ne pourra récuser son témoignage que si l'on a, après cela, des raisons valables pour le faire.

Pour nous, Luc est un chrétien et il écrit pour des chrétiens. Quand il donne tant d'importance à un repas (la «fraction du pain» n'est pas seulement le geste de briser le pain, c'est tout le repas, un peu comme nous disons «casser la croûte»), jusqu'à faire de ce repas le signe auquel les disciples reconnaissent que Jésus est vraiment ressuscité des morts,[42] quand il lui donne avec insistance le nom même par lequel les premiers chrétiens désignaient couramment l'eucharistie, comment pourrait-il ne pas vouloir suggérer qu'il s'agit de l'eucharistie? Les lecteurs auxquels il destine son

Luc, dans *La Sainte Bible*... sous la direction de L. PIROT, t. X, Paris 1935, p. 286). A. VALENSIN et J. HUBY (*Evangile selon Saint Luc*, *Verbum salutis*, III, 13ᵉ éd., Paris, 1929, p. 437) ajoutent que «il n'est pas fait mention de la coupe». Toutes ces considérations paraissent bien futiles, et le P. LAGRANGE ne semble pas bien convaincu par ses propres explications; il doit bien l'avouer, à propos de la *fractio panis* du v. 35: «On ne peut nier que ce terme ait ici quelque chose de mystérieux» (p. 611). A. LOISY se plaît, lui, à opposer ce qui a dû se passer dans la réalité et ce que l'évangéliste veut faire entendre à ses lecteurs : «En bénissant le pain et en le présentant aux disciples, Jésus n'a pas renouvelé pour eux le moment tragique de la dernière cène; il fait seulement ce qu'il avait coutume de faire lorsqu'il mangeait avec les siens. On ne peut guère douter cependant, vu la solennité de la formule, que le souvenir de l'eucharistie ait été présent à l'esprit du narrateur; en tout cas, il paraît essentiel à la conception du récit» (*Les Evangiles synoptiques*, t. II, Ceffonds, 1908, p. 763). Et plus tranché encore : «Mais, remarquent à l'envi les commentateurs, ce n'est pas le souvenir du dernier repas, auquel ont pris part seulement les Douze, qui pouvait être éveillé dans l'esprit des deux disciples. Admettons-le, bien que peut-être l'auteur n'eût pas souci d'une logique si exacte; mais, si les deux disciples n'ont pas pensé à la dernière cène, il y pense pour eux, car l'idée de la cène chrétienne est essentielle à la conception de ce récit» (*L'Evangile selon Luc*, Paris, 1924, p. 580-581). On reconnaît la manière de Loisy à son acharnement à mettre dans son tort l'auteur inspiré; il n'en voit pas moins avec perspicacité que le texte pose deux questions, ou plutôt que le problème doit se résoudre en deux étapes. Les commentateurs qu'il critique à juste titre confondent le plan historique et le plan littéraire, mais lui, Loisy, les intervertit et décide de la réalité historique avant de juger, à partir de là, la composition littéraire. En bonne méthode, il faut commencer par étudier pour elles-mêmes les intentions de l'évangéliste, quitte ensuite, et dans la mesure où c'est possible voir, si ces intentions s'accordent avec les vraisemblances historiques. Pour passer d'une étape à l'autre, il faut plus de prudence que Loisy n'en montre.

42. Saint Paul (I Cor., XI, 26) définit l'eucharistie comme un mémorial ou «une annonce de la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne». Comme la perspective de la parousie le montre, la mort n'est pas séparée de la résurrection : c'est la mort de Celui qui est ressuscité.

évangile connaissaient-ils l'usage palestinien qui fait appeler «fraction du pain» n'importe quel repas? L'expression devait avoir pour eux une valeur technique trop précise pour pouvoir suggérer autre chose que l'eucharistie. Les textes le montrent bien. Quand les fidèles se réunissent le premier jour de la semaine pour «rompre le pain» (Act., xx, 7, 11), ce n'est pas pour prendre un repas ordinaire : ils savent que «le pain qu'ils rompent» est communion au corps du Christ (1 Cor., x, 16). Ce sens technique une fois reconnu, il n'y a plus à prouver dans chaque cas que l'expression a bien ce sens, il faudrait prouver au contraire que, dans un cas donné, elle ne l'a pas.[43] Pour des chrétiens de langue grecque, cette expression un peu insolite ne peut qu'évoquer le repas spécifiquement chrétien : l'eucharistie.

Ne doutons donc pas que, dans le cas des pèlerins d'Emmaüs, Luc ait songé à l'eucharistie et voulu suggérer que c'est par l'eucharistie que Jésus s'est fait reconnaître des disciples. Si l'on veut donc dégager la portée du récit, il faut se placer dans la perspective chrétienne, qui est celle de l'évangéliste. En écrivant le récit du baptême de l'Ethiopien et le récit des pèlerins d'Emmaüs, Luc ne pouvait pas ne pas songer à la vie de l'Eglise de son temps. Les chrétiens recevaient un enseignement; on leur expliquait les Ecritures. Mais impossible de s'arrêter là. La prédication conduisait aux sacrements; au-delà du salut qu'on enseigne, il y avait l'action salvifique elle-même.

* * *

2. L'art de rédiger chez Luc ne se limite pas à construire habilement un récit avec une préocupation doctrinale qui ne l'abandonne jamais; il excelle aussi par la finesse de l'observation psychologique et par un sens de l'effet dramatique qui sait tirer d'une situation toute sa puissance d'émotion. Il y a chez lui une rare connaissance des ressorts de l'âme humaine.[44]

43. Act., ii, 42 doit s'interpréter dans le sens eucharistique. La chose est moins claire pour Act., ii, 46 et xxvii, 35. Notre solution sera la même que dans Luc, xxiv, 30, 35; en employant une expression qui a une telle résonance pour des oreilles chrétiennes, Luc veut au moins suggérer l'idée de l'eucharistie. Outre le récit de la dernière cène (Mat., xxvi, 26; Marc, xvi, 22; Luc, xxii, 19), celui de la multiplication des pains présente, lui aussi, l'expression «rompre le pain» (Mat., xiv, 19; xv, 36; Marc. viii, 6, 19; noter que Marc vi, 41 et Luc, ix, 16 emploient le composé κατακλάω : mais les chrétiens rapprochaient spontanément ce repas miraculeux du repas eucharistique. Il en était la préfiguration. Même dans ce cas, on ne peut donc pas dire que l'expression se soit conservée chez les croyants de langue grecque indépendamment d'une certaine référence au mystère qui constituait le centre du culte chrétien.

44. Cf. J. Schmitt, art. cit., p. 236. Voir également la page d'A. Puech (*Histoire de la litterature grecque chrétienne*, t. i, Paris, 1928, p. 115 suiv.) citée par L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Evangile*, p. 97-99; en voici quelques lignes : «Sa manière (de Luc) est toute intérieure; il préfère le psychologie au pittoresque (contrairement à Marc). Il excelle à discerner et à indiquer avec une sobriété expressive les mouve-

Faut-il souligner l'art consommé avec lequel, dans l'épisode des pèlerins d'Emmaüs, Luc s'empare du lecteur et l'étreint graduellement d'une émotion de plus en plus poignante. Il nous montre d'abord la désolation des deux disciples. Ils parlent de Jésus; Jésus les rejoint, mais ils ne le reconnaissent pas. C'est à lui qu'ils expriment la tristesse de l'avoir perdu, leur déception, leur découragement. Jésus leur parle; ils ne le reconnaissent toujours pas. Il accepte leur invitation pressante et, entré chez eux, il accomplit la fraction du pain. C'est alors que leurs yeux s'ouvrent : ils le reconnaissent. Mais déjà il a disparu! Ils repensent alors aux moments qu'ils viennent de vivre, à l'émotion secrète qu'ils éprouvaient en l'écoutant. Luc a été assez habile pour ne pas la dire plus tôt : l'effet pathétique est beaucoup plus saisissant si rien ne fait pressentir le soudain dénouement. Luc ménage ses effects. Ce n'est pas par hasard que son récit atteint à un si haut degré d'émotion.[45]

Le sens de la psychologie du lecteur s'accompagne chez Luc d'un intérêt très vif pour la psychologie des personnages qu'il met en scène. C'est là, on le sait, un des traits caractéristiques de son évangile. Il est fort visible ici. Comment se fait-il que les deux disciples n'aient pas reconnu Jésus? Résumant Luc, la finale deutérocanonique de Marc explique que Jésus leur était apparu ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, «sous d'autres traits», sous une apparence qui n'était pas la sienne (Marc. XVI, 12). Mais ce n'est pas du tout cela. D'après Luc, Jésus n'est nullement déguisé; le miracle est d'ordre psychologique : une puissance surnaturelle semble faire obstacle, chez les disciples, à l'usage normal de leurs sens. «Leurs yeux sont empêchés de reconnaître» Jésus (v. 16), et s'ils le reconnurent à la fraction du pain, c'est parce qu'alors «leurs yeux s'ouvrirent» (v. 30).[46]

ments secrets du cœur. Il nous émeut, il nous apitoie par quelques notes discrètes et d'autant plus pénétrantes.» Après avoir cité quelques exemples qui caractérisent cette manière, l'auteur ajoute : «Tout cela est délicieux, mais celle des narrations où Luc a mis le plus de finesse persuasive et de douceur irrésistible, n'est-ce pas cet épisode des Pèlerins d'Emmaüs, qu'il faudrait citer tout entier...»

45. Nous n'entendons nullement réduire cet art à un pur et froid calcul : serait-ce encore de l'art? Luc est artiste, et donc spontané. Il ne se contente pas de nous transmettre ses renseignements d'une manière impersonnelle et abstraite. Il a fait sienne la documentation dont il disposait; il l'a pénétrée par ce que, dans le passage déjà cité dans notre note précédente, Puech appelle «la divination du sentiment». Ce qu'il nous transmet ainsi, c'est bien de l'histoire, mais c'est en même temps «une interprétation de cette histoire, plus profonde et plus vraie que la critique la plus sagace ne la saurait donner».

46. Cf. v, 45 : Jésus «ouvre l'esprit» des apôtres à l'intelligence des Ecritures; Act., XVI, 14 : Dieu «ouvre le cœur» de Lydie, la rendant attentive aux enseignements de Paul. Signalons ici les recherches faites pour établir le type littéraire auquel se rattache l'épisode des pèlerins d'Emmaüs. H. GUNKEL (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, cf. p. 71) a cherché des parallèles dans la Genèse et a indiqué, dans son commentaire sur la Genèse, différents parallèles bibliques et païens (*Genesis*, dans le *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*, I, 1, Goettingue, 1922, p. 187-188 et 193-194). M. DIBELIUS a augmenté la liste (*Die alttestamentlichen Motive in der*

Luc excelle à traduire les sentiments des deux voyageurs. A la question de Jésus, «ils s'arrêtèrent, tout attristés» : ἐστάθησαν σκυθρωποί (v. 17). L'adjectif décrit leurs traits : air sombre et triste, visage morne. Ils expriment ensuite leur déception : «Nous espérions, nous, que c'était lui qui rachèterait Israël» (v. 21). Ils espéraient : c'est une notation spécifiquement lucanienne. Luc emploie le verbe cinq fois, trois fois dans l'Evangile (VI, 34; XXIII, 8) et deux fois dans les Actes (XXIV, 26; XXVI, 7); dans les Actes, il emploie aussi sept fois le substantif ἐλπίς.[47] On ne trouve ni l'un ni l'autre chez Marc, et une seule fois le verbe chez Matthieu, dans une citation de l'Ancien Testament.[48] Rapportant les événements de la matinée, les pèlerins disent l'effet produit sur eux par les dires des femmes : ἐξέστησαν ἡμᾶς (v. 22), «elles nous ont stupéfaits, bouleversés». On ne trouve rien de pareil dans les autres évangiles de la résurrection; c'est Luc qui s'intéresse à ces réactions intimes. Même marque d'intérêt à la fin de l'épisode, dans la réflexion des disciples : «Notre cœur n'était-il pas tout brûlant[49] au dedans de nous, quand il nous parlait en chemin...?» (v. 32).

Leidengeschichte des Petrus und des Johannesevangeliums, dans *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft W. W. von Baudissin überreicht = Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1918, t. XXXIII, p. 125-150 : cf. p. 137; repris dans : *Botschaft und Geschichte*, t. I, Tubingen, 1953, p. 221-247; cf. p. 233), et R. WILHELM apporte par surcroît des parallèles tirés de la littérature chinoise (*Die Märchen der Weltliteratur*, Iéna, 1917, p. 55 et 73). Nous pensons qu'il ne serait pas difficile d'enrichir encore la liste. Nous ne voyons pas, par exemple, qu'on ait songé à Tobie, XII, 21 ou aux *Bacchantes* d'Euripide, où se trouvent notamment les paroles de Bacchus (vv. 53-54) qu'on pourrait rapprocher de Marc., XVI,12 (plutôt que du récit de Luc):

Ὧν οὕνεκ' εἶδος θνητὸν ἀλλάξας ἔχω,
μορφήν τ' ἐμὴν μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν.

Mais où conduit toute cette érudition? A. LOISY (*L'Evangile selon Luc*, p. 584) le déclare sans ambages : «Notre récit exploite chrétiennement la donnée commune du personnage divin qui prend forme humaine pour traiter avec les hommes sans être reconnu, et qui disparaît dans l'instant même où son identité a été manifestée». Des mêmes considérations R. BULTMANN conclut au «caractère purement légendaire» de l'épisode (*Die G·schichte der synoptischen Tradition*, 2e éd., Goettingue, 1931, p. 310; cf. M. ALBERTZ, *Die Botschaft des Neuen Testamentes*, I, p. 120). Pareille conclusion dépasse totalement la donnée des prémisses. Remarquons d'abord, au point de vue strictement littéraire, que les rapprochements sont des plus vagues, incapables de démontrer une véritable dépendance, plus encore pour la forme lucanienne du récit que pour son résumé dans la finale de Marc. Ensuite, au point de vue de la réalité historique, il ne suffit pas de montrer qu'un récit a des contacts avec des thèmes littéraires communs pour conclure aussitôt que ses bases sont exclusivement littéraires, dépourvues de tout fondement réel. Ce passage indu de l'ordre littéraire à l'ordre de la réalité historique n'a que trop déconsidéré les coryphées de la *Formgeschichte* : ils n'ont pas pris garde que leur méthode, strictement littéraire, ne conduit par elle-même à aucune conclusion quant à la valeur historique des récits qu'ils étudient.

47. Voir aussi ἀπελπίζω, «espérer en retour» : Luc. VI, 35.

48. Mat., XII, 21 = Is., XLII, 4.

49. «Tout brûlant» : leçon commune, qui est la bonne; leçons secondaires faiblement attestées : «voilé», «aveuglé», «appesanti». Les mots «au dedans de nous» manquent dans B D Or, etc., et sont donc moins sûrs.

* * *

3. En corollaire aux observations qu'on vient de faire, voici quelques remarques à propos du v. 29, source de bien des difficultés dans l'exégèse de l'épisode qui nous occupe : «Mais ils le pressèrent en disant : Reste avec nous, car le soir tombe et le jour déjà touche à son terme».[50]

Comme nous l'avons noté dans la première partie de ce travail, la plupart des paroles échangées entre Jésus et les disciples ont été empruntées par Luc à un contexte différent : celui de la prédication pascale dans l'Eglise primitive. L'insertion de ces thèmes dans l'épisode des pèlerins d'Emmaüs permettait à l'évangéliste, d'une part de donner plus de vie et de réalité concrète à son récit, sans pourtant l'obliger à inventer de toutes pièces l'objet de ces entretiens;[51] d'autre part de mettre à profit cette «occasion pour fournir au lecteur un exposé type de son message pascal».[52] Nous venons de voir en outre que, guidé par un sens littéraire très sûr, Luc a su mettre en valeur les données qui lui étaient fournies : composition du récit extrêmement habile, tirant des situations tout leur effet dramatique; notations psychologiques qui animent l'action et permettent au lecteur de partager plus facilement les sentiments des acteurs. Dans le cadre de ces observations, on sera porté naturellement à estimer que le v. 29, très secondaire au point de vue du fond, peut n'être qu'une précision rédactionnelle. Luc n'outrepasse pas sa tâche d'historien en reconstituant d'après les vraisemblances une scène dont le seul but est de rendre le récit plus concret, plus «réel».

Le caractère nettement «lucanien» de la phrase confirme cette hypothèse. Notons surtout le caractére «pressant» de l'invitation (παραβιάζομαι); le même verbe ne reparaît qu'une fois dans le Nouveau Testament, dans Act., XVI, 15, où le contexte est tout à fait semblable. Le verbe μένω («rester») est également caractéristique du vocabulaire de Luc,[53] et μένω σύν ne se retrouve que dans Luc, I, 56.

Le sens de la phrase n'est pas spécialement difficile. La réflexion du P. Lagrange : «Entre midi et le coucher du soleil, le jour baisse, le soir approche»,[54] peut être considérée comme une boutade, mais la grammaire ne se laisse pas tourner par un bon mot. Pour dire que le jour baisse, Luc

50. Trad. E. Osty.
51. Cf. M.-J. Lagrange, op. cit., p, 291.
52. J. Schmitt, art. cit., p. 237.
53. 3 fois chez Mat., 2 fois chez Marc, 6 fois dans Luc, 13 fois dans les Actes. Voir par exemple Luc, XIX, 5 (épisode de Zachée). L'emploi de ce verbe prend une très grande importance dans la théologie johannique; ce n'est pas encore le cas chez Luc.
54. Op. cit., p. 607.

n'emploie pas l'aoriste,[55] qui se rapporterait facilement à l'après-midi. Le texte porte un parfait : κέκλικεν; il faut traduire comme fait M. Osty: «le jour touche à son terme».[56] L'expression ne peut donc pas convenir pour le début de l'après-midi. S'il faut fixer un moment, nous dirions: environ cinq heures.

Il est évident que si le P. Lagrange cherchait à éluder les indications de la grammaire, c'est qu'il avait ses raisons. L'heure tardive mentionnée dans le v. 29 soulève, en effet, une difficulté sérieuse pour la reconstitution historique des faits. Car il faut qu'après avoir reconnu Jésus, les deux pèlerins repartent pour Jérusalem et y arrivent à temps pour être témoins de l'apparition de Jésus aux apôtres le soir de Pâques. Or cette apparition, attestée par tous les évangélistes, ne doit pas s'être produite à une heure très tardive. Les apotres sont encore réunis; les restes de nourriture sur la table (cf. Luc, XXIV, 42) font supposer que le dîner ne doit pas être terminé depuis longtemps. D'autre part, il semble bien difficile d'admettre qu'en parlant d'Emmaüs, Luc ait voulu désigner un autre endroit que l'Emmaüs bien connu,[57] mais qui se trouve à près de trente kilomètres de Jérusalem.[58] Rejetons la solution trop facile du P. Lagrange : le soir n'est pas le midi; rejetons également la solution tout aussi fragile qui cherche un Emmaüs plus proche de Jérusalem. Ce ne sont là qu'expédients. Ne touchons ni à la grammaire ni à la topographie; laissons le problème où il se pose : au niveau de la composition littéraire de Luc.

Saint Luc dit lui-même (v. 13) que d'Emmaüs à Jérusalem il y a une distance de soixante stades, c'est-à-dire environ onze kilomètres. La leçon «soixante» est attestée par l'ensemble de la tradition manuscrite; un certain nombre de manuscrits (dont le Sinaïticus) portent «cent soixante», mais ce chiffre semble n'être qu'une correction inspirée de la tradition locale pales-

55. C'est le temps employé dans l'exemple toujours cité comme parallèle, Juges, XIX, 9, ms. B : ἠσθένησεν ἡ ἡμέρα εἰς τὴν ἑσπέραν. L'*Alexandrinus* emploie le parfait comme Luc : εἰς ἑσπέραν κέκλικεν ἡ ἡμέρα. Voir aussi le v. 8. Même dans le récit du Livre des Juges, l'expression ne peut pas s'entendre de l'après-midi; car, ayant quitté Bethléem au moment où le jour était à son terme, les voyageurs approchent de Jérusalem alors que le jour était déjà «très bas» (v. 11) : ils n'avaient guère marché plus d'une heure. Ils marchent un peu plus d'une heure encore et arrivent à Gabaa alors que le soleil vient de se coucher. L'expression de Luc., IX, 12 : «Le jour avait commencé à baisser» (ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν) doit indiquer une heure moins tardive que Luc, XXIV, 29, encorc qu'on peut accorder au P. Lagrange qu'il est normal de voir les pèlerins exagérer l'heure tardive pour obliger leur compagnon à acccpter l'hospitalité.

56. Cf. sa note sur ce verset dans la 1re édition («Bible de Jérusalem»).

57. Cf. 1 Macc., III, 40; IV, 3; IX, 50.

58. Trois itinéraires étaient possibles, le plus court n'ayant que 144 stades (26 kms 1/2), le plus long 176. Sur cette question d'Emmaüs, très discutée, voir, les notices des commentaires; signalons en outre le résumé dc L. PIROT dans *Dict. de la Bible, Suppl.*, t. II, 1934, col. 1049-1063, et celui de F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine (Etudes Bibliques)*, t. II, Paris, 1938, p. 314-316.

tinienne qui, de date immémoriale, situe Emmaüs à... Emmaüs (Nicopolis).[59] Les règles les plus élémentaires de la critique textuelle obligent donc à dire «soixante».[60] C'est d'ailleurs à partir de cette donnée que le récit de Luc s'explique. Si Luc avait su et écrit qu'Emmaüs est à cent soixante stades de Jérusalem, il ne pouvait guère dire qu'arrivés le soir à Emmaüs, les disciples sont encore arrivés à temps à Jérusalem pour l'apparition du soir de Pâques. Ou bien il fallait dire comment ils ont fait! Au contraire, si, d'après ses renseignements, Emmaüs ne se trouve qu'à soixante stades de Jérusalem, et s'il sait que les disciples étaient présents au Cénacle à la fin de la soirée, il devait naturellement imaginer qu'ils étaient arrivés à Emmaüs tout à la fin de l'après-midi. Deux heures suffisaient pour le trajet. La question qu'il faut poser est donc la suivante : Luc était-il exactement informé de la situation géographique d'Emmaüs? Car tout se tient dans son texte. Le v. 29 et le v. 13 font partie d'une même conception des faits.

Luc ne donne aucune indication sur l'heure à laquelle les disciples ont quitté Jérusalem pour rentrer chez eux. Il est difficile de tirer une conclusion du fait qu'ils ne connaissent pas l'apparition de Jésus aux femmes (Matt., XXVIII, 9-10) ou à la Madeleine (Jo., XX, 11-18), Luc ne disant rien de cette apparition, qui doit d'ailleurs avoir été très matinale. La relation des vv. 22-24 donne plutôt l'impression que les pèlerins sont partis de bon matin. Si cette impression répondait aux faits, elle contredirait les données plus explicites des vv. 13 et 29 : il ne faut pas toute une journée pour faire onze kilomètres! Les vv. 22-24 pourraient donc attester, à l'état de vestige, une forme primitive du récit dans laquelle les deux pèlerins sont partis tôt. Dans les vv. 13 et 29, Luc introduit des précisions nouvelles, d'après ses renseignements sur la position d'Emmaüs. Ces renseignements sont inexacts, d'où la difficulté que soulève sa narration : celle-ci,

59. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, 2e partie, *Critique textuelle*, II, *La critique rationnelle (Etudes Bibliques)*, Paris, 1935, p. 98-99 et 237-238.

60. Le P. ABEL, il est vrai, a voulu expliquer les divergences de la tradition manuscrite à partir de la difficulté intrinsèque de la leçon cent soixante. Dès le Ier siècle, dans un milieu étranger à la Palestine, on aurait écrit «soixante» au plus grand profit de la vraisemblance du récit évangélique (cf. *Revue Biblique*, 1925, t. XXXIV, p. 356). Dans sa *Géographie de la Palestine* (p. 315), le même auteur semble plus réservé, ne parlant, en faveur de la leçon «cent soixante», que de la recension palestinienne, non du texte primitif, mais attribuant cependant à la recension de Lucien d'Antioche le succès de la leçon «soixante». Quelle que soit la position adoptée, il semble qu'on doit reconnaître qu'au point de vue diplomatique, la leçon «soixante» a beaucoup plus d'autorité. Les critiques qu'on lui a faites ne nous paraissent pas amoindrir cette autorité. M. OSTY avait introduit la leçon «cent soixante» dans la texte de sa première édition (TISCHENDORF lui-même, qui n'a pas tendance à minimiser l'importance de «son» Sinaiticus, n'avait pas osé aller jusque là); mais dans la 2e édition (1953), il est revenu à «soixante» et ne signale plus la leçon «cent soixante» que comme «moins appuyée».

et particulièrement les termes du v. 29, fait corps avec la supposition qu'Emmaüs n'est qu'à soixante stades de la Ville Sainte.

Si, sur la base des vv. 22-24, on essaye de remonter au delà de la rédaction de Luc, on peut supposer un récit dans lequel les deux disciples quittent Jérusalem aux premières heures pour y rentrer un peu après la tombée du jour, ce qui est pratiquement très possible. Ils seraient arrivés à Emmaüs au début de l'après-midi. C'est le moment où les voyageurs aiment refaire leurs forces. C'est à ce moment, par exemple, que Jean nous montre Jésus assis au puits de Jacob, tandis que les apôtres vont chercher des provisions dans la bourgade voisine (Jo., IV, 5-6, 31). Le repas offert à Jésus par les deux disciples aurait été alors un déjeûner plutôt qu'un dîner.

On revient ainsi à l'explication du P. Lagrange, mais plutôt que de faire accroc à la grammaire, nous préférons supposer une légère distinction entre les faits tels qu'ils se sont passés et la présentation littéraire que saint Luc en a donnée. Cette distinction nous semble légitime après tout ce que nous avons observé au sujet de l'élaboration dont témoigne la péricope.

Conclusion

1. L'histoire des pèlerins d'Emmaüs se rattache à un groupe de traditions auxquelles Luc a fait une place toute spéciale dans son évangile: traditions particulières recueillies en marge de la grande tradition commune de l'Eglise qui gravitait autour des Douze. Luc s'intéresse aux personnages de seconde zone. Il possède des renseignements qui lui sont propres concernant la parenté de Jésus, les soixante-douze disciples, les saintes femmes de la suite du Maître. Il y a là, dans son ouvrage, tout un ensemble de données qui remontent à des sources d'information auxquelles il est seul à avoir puisé. Nul critique sérieux, au courant des procédés de composition de l'évangéliste, ne pourra supposer qu'il ait créé de toutes pièces ces récits. Luc n'invente pas. Nous avons parlé des récits relatifs à Philippe, le «diacre» : d'après Act., XXI, 8 ss., Luc, en compagnie de Paul, doit avoir été son hôte à Césarée. On peu donc imaginer d'où il tient les renseignements qui le concernent. A-t-il connu également Cléopas? Quoi qu'il en soit, nous le savons soucieux de recueillir dans les cercles plus larges des «disciples» des souvenirs qui n'avaient pas trouvé place dans la prédication officielle; quand il retient et transmet des souvenirs de ce genre, on peut lui faire confiance : ses renseignements ont un fondement sérieux.[61]

61. Cf. *supra*, note 11.

2. Partant de ces données de bon aloi, Luc compose très habilement son récit.

Non content de renseigner son lecteur sur l'événement de Pâques, il veut aussi l'instruire du message pascal traditionnel. Pour cela, il met en œuvre des éléments de la prédication officielle de l'Eglise. Sa préoccupation dominante est la signification des faits beaucoup plus que leurs circonstances précises. En intégrant le kérygme apostolique dans son récit, Luc en fait autre chose qu'une simple relation : c'est une instruction religieuse. M. Schmitt le dit très bien : «En relatant les épisodes qui marquèrent la Résurrection, Luc fait, d'abord, œuvre missionnaire et doctrinale; si réelles qu'elles soient, ses préocupations de critique et d'histoiren sont entièrement dominées par son but d'évangéliste».[62]

Luc ne veut pas seulement instruire, il cherche aussi à émouvoir. L'épisode des pèlerins d'Emmaüs témoigne d'un talent littéraire consommé. Le récit est plein de vie, de finesse psychologique. Les effets sont adroitement ménagés. Dans sa simplicité dépouillée, la rédaction atteint ainsi un degré d'émotion contenue qui bouleverse le lecteur. C'est par toute la sensibilité que l'évangéliste introduit le message pascal dans les cœurs. On le vit en même temps qu'on l'apprend.

Un texte à la fois si complexe, par les éléments mis en jeu, et si littéraire, par les procédés employés, n'appartient qu'à un genre littéraire assez large. On n'entend pas seulement reproduire les faits, mais les enrichir d'indications qui permettent de saisir leur signification, et en même temps les présenter de manière à toucher et à émouvoir.[63] Genre littéraire très évolué, auquel on aurait tort de ne réclamer qu'une stricte correspondance aux faits comme tels.

3. L'épisode des pèlerins d'Emmaüs n'est pas dépourvu d'une pointe théologique, qui explique peut-être l'importance que Luc lui accorde.

Disons d'abord ce que cette pointe théologique n'est pas. Elle est toute différente de celle qu'on voit dans les récits des apparitions de Jésus ressuscité aux apôtres (vv. 36-49; cf. Jo., XX, 19-29; Mat., XXVIII, 16-20). Dans ces récits l'intention apologétique est au premier plan. On insiste sur la réalité physique du Ressuscité. Jésus invite les apôtres à considérer les cicatrices de ses plaies, à le toucher; il mange même avec eux. Les apôtres doivent être devant le monde les témoins de la résurrection du Christ; il faut donc que leur certitude soit établie sur des preuves irrécusables (voir aussi Act., I, 3). Les apparitions dont ils sont les bénéficiaires se rapportent directement à leur mission.

62. Art. cit., p. 237.
63. Non pas pure transmission de données historiques, mais «*interprétation* de cette histoire», et cela «par la divination du sentiment» chez l'écrivain : ce sont les expressions d'A. PUECH dans le passage déjà cité (notes 44 et 45).

Tout autre est le cas de l'épisode des pèlerins d'Emmaüs. Aucune préocupation de prouver la réalité corporelle de Jésus.[64] Le récit ne cherche nullement à faire une démonstration. L'accent n'y est même pas sur l'apparition elle-même: il porte sur la reconnaissance de Jésus qui ne se produit qu'après un certain temps; jusque là il était présent sans qu'on s'en rende compte. C'est qu'on n'est plus ici sur le plan du témoignage public et d'une mission officielle, mais simplement sur celui, tout humain, de l'amitié et de l'affection.

Mais ce point de vue n'exclut pas pour autant une intention théologique chez le rédacteur. C'est à dessein que Luc insiste sur le fait que les disciples ont reconnu Jésus à la fraction du pain. La phrase finale de la péricope en exprime la portée doctrinale : c'est à la fraction du pain que Jésus ressuscité s'est fait reconnaître (v. 35). C'est là, pour les disciples de Jésus, le signe par excellence auquel ils prennent conscience que leur Seigneur est vivant. Cette pointe du récit ressort encore mieux, nous l'avons vu, quand on compare ce passage avec un passage similaire : le récit du baptême de l'eunuque éthiopien par Philippe le diacre. La structure parallèle des deux textes fait ressortir la correspondance qui existe entre la fraction du pain dans l'un, le baptême dans l'autre. Dans le langage de Luc d'ailleurs, l'expression de «fraction du pain» ne peut être prise que dans son sens chrétien le plus précis : manifestement, il veut suggérer à ses lecteurs le mystère eucharistique.

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher encore cet épisode de celui qui tient la place exactement correspondante dans le quatrième évangile. Le récit de l'apparition de Jésus ressuscité à Marie-Madeleine (Jo., XX, 11-18) recueille, lui aussi, des souvenirs d'ordre privé plutôt qu'il ne se fait l'écho de la tradition commune et officielle de l'Eglise;[65] de part et

64. On ne dit pas que Jésus a mangé avec les disciples; on ne dit pas non plus le contraire. En fait, l'intérêt du récit ne s'attache pas à cela.

65. Du moins partiellement et dans sa forme actuelle. On trouve une autre version de la même apparition, semble-t-il, dans Mt., XXVIII, 9-10, encore que Matthieu cite une «autre Marie» à côté de la Madeleine. Ces apparitions intéressent indirectement la tradition commune de l'Eglise. Le point de vue qui y prévaut est celui des apôtres, les femmes ne recevant de communication céleste que pour la leur transmettre. Mais, pour la tradition commune, ce n'est là qu'un épisode tout à fait secondaire. Très typique, à cet égard, est la manière dont il en est question dans Luc, XXIV, 22-23. La nouvelle apportée par les femmes a suscité un certain émoi; mais après tout, ce ne sont qu'histoires de femmes et on ne peut y prêter grande attention. Ce n'est pas sur cela que s'appuie la foi de Pâques. Aussi n'est-il fait mention ni des femmes ni du tombeau vide dans le kérygme apostolique et dans les formules de foi qui en dérivent. On s'explique assez naturellement alors les divergences des évangélistes sur les détails d'un épisode auquel la tradition officielle attachait peu d'intérêt. Les circonstances précises se sont estompées. Les souvenirs que les évangélistes ont pu recueillir dans certains groupes ne constituent pas un tout bien solide. La relation, sur laquelle la prédication commune n'a guère d'influence, comporte une plus grande part de composition littéraire. Des événements, on retiendra tel ou tel détail apte à concourir à

d'autre, on a une narration très littéraire, visant à l'effet pathétique. De part et d'autre, le récit a une portée doctrinale, exprimée ici dans le message confié par le Ressuscité à la Madeleine pour qu'elle le transmette aux apôtres : «Va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu» (v. 17). Cette déclaration se rattache à un enseignement sur lequel saint Jean a fortement insisté, en particulier dans le discours après la Cène;[66] les apôtres comprendront que la résurrection marque le moment où s'accomplit pour Jésus le retour auprès de son Père dont il leur avait parlé.[67] C'est donc toute la signification profonde du mystère pascal qui s'exprime dans le message de la Madeleine. De ce mystère pascal l'épisode des disciples d'Emmaüs ne traduit peut-être pas l'aspect le plus fondamental; du moins suggère-t-il le rapport qui, dans la pensée des croyants, unit la foi au Christ ressuscité, fondement de toute la croyance chrétienne, et la célébration eucharistique, centre de toute la vie des baptisés.

L'épisode des pèlerins d'Emmaüs, si différent de l'histoire des apparitions aux apôtres, révèle un aspect plus intime, plus humain, plus touchant, du mystère de Pâques; il n'en a pas moins une portée théologique très profonde : il suggère que la «fraction du pain» a toujours été et reste pour l'Eglise le grand signe de la Résurrection.

* * *

La péricope des pélerins d'Emmaüs ne peut se détacher de l'ensemble de l'œuvre de Luc; depuis que cet article a été écrit, nous avons eu l'occasion de nous étendre sur certains procédés de composition de l'évangéliste dans un ouvrage sur *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, (Bruges et Louvain, 1954). Les constatations littéraires de ce genre, reconnaissons-le, soulèvent des problèmes dont n'avaient guère

un effet dramatique. A côté du premier centre d'intérêt où les femmes n'apparaissent que comme les messagères du Ressuscité auprès des apôtres, il s'en glisse un autre, plus personnel au rédacteur, qui cherche à faire un récit vivant et émouvamt, dans lequel on sent passer un profond courant d'affection.

66. Cf. Jo., VI, 62; VII, 33; XIII, 1, 3; XIV, 12, 28; XVI, 5-10, 17, 28; XVII, 13.

67. Retour qui est en même temps une glorification : cf. Jo., XVII, 5. Cette idée nous rapproche du thème commun : le Christ entrant dans sa gloire par la résurrection : cf. Luc, XXIV, 26. A noter que Jean distingue deux moments : celui de la résurrection et celui de la glorification. Il y a comme deux étapes, l'apparition à la Madeleine se situant entre les deux («Je ne suis pas encore monté auprès de mon Père», v. 17). Cette position théologique paraît intermédiaire entre la conception de l'Eglise primitive et de Saint Paul, pour qui résurrection et glorification coïncident (cf. Luc, XXIV, 26; Act., II, 32 ss.; Eph., I, 20 ss., etc.), et la conception qui se fait jour au chapitre premier des Actes d'après laquelle une période intermédiaire de quarante jours se place entre les deux étapes de la glorification. Cf. sur cette question P. BENOIT, *L'Ascension*, *Revue Biblique*, 1949, t. LVI, p. 161-203.

idée les théologiens d'autrefois, peu préoccupés de la part d'activité humaine de l'écrivain sacré dans la composition du texte inspiré. Une idée plus exacte de la nature de l'inspiration (qui n'implique pas nécessairement révélation) et une notion plus nuancée de l'inerrance (dont la modalité peut varier d'après les genres littéraires) semblent permettre aujourd'hui plus de hardiesse devant ces difficultés (voir, par exemple, dans l'ouvrage cité, les pages 111-113, 222-223, etc.). Cela ne veut pas dire que toute difficulté disparaît. Nous tenons à faire à ce propos deux remarques. Tout d'abord que nos explications ne sont données que comme une *hypothèse*; le passage que nous avons étudié pose des problèmes : nous avons indiqué, à la suite de l'abbé Schmitt, la solution qui nous paraît la plus probable. Nous nous réjouirions de la voir améliorée et rendue plus complètement satisfaisante. Nous tenons à dire, en second lieu, que, dans notre pensée, cette explication est compatible avec notre foi en l'inspiration divine et en l'inerrance de l'auteur sacré; de plus qualifiés pourront nous dire si nous nous sommes trompés, et nous accepterons très volontiers leur jugement.

ALBERTO VACCARI, S. I.

ΕΔΗΣΑΝ ΑΥΤΟ ΟΘΟΝΙΟΙΣ (IOH. 19, 40)

Lessicografia ed esegesi

È ben noto quanto la scoperta e pubblicazione di testi e documenti, che l'Egitto in tanta copia ci ha conservati, abbia accresciuta e affinata la nostra conoscenza della lingua del Nuovo Testamento, e quindi anche promossa una più esatta interpretazione del sacro testo. In concomitanza (non oserei dire in conseguenza) di tale rinnovamento dell'esegesi biblica si determinò ai nostri tempi un cambiamento d'opinione intorno al senso da attribuire a una parola-chiave del racconto evangelico sulla sepoltura di Gesù Cristo.

I tre primi evangelisti, i Sinottici come oggi si usa chiamarli, concordano in dire che il sacro corpo del Salvatore, calato dalla croce, fu ravvolto in una *sindon*, parola passata poi tal quale nella versione latina,[1] e quindi anche in italiano. S. Giovanni invece afferma che fu legato con «othonia»; ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις (così al plurale); all' occasione però della visita di S. Pietro al sepolcro dopo la risurrezione di Gesú ci fa sapere inoltre che sul capo di Lui era stato posto un *sudarion* (così con voce latina passata in greco e di lì anche in siriaco e in ebraico).

Il significato proprio di *sindon* è messo fuori di dubbio dall'unico luogo in cui inoltre si legge quel vocabolo nel Nuovo Testamento. È in S. Marco (14, 51) quel curioso episodio del Getsemani. Un giovane (Marco stesso, probabilmente), svegliato allo strepito degli sbirri che avevano catturato Gesù, incuriosito, va loro dietro, coperto solo d'una sindone, «amictus sindone super nudo», come traduce la Volgata. Uno degli sbirri lo afferra; ma egli, lo snello giovanotto, abbandona la sindone in mano dello sbirro,

1. Intendi la versione europea, passata poi, attraverso la revisione di S. Girolamo, nella Volgata. L'africana, conservataci dal vetusto codice Bobbiese (segnato già *k* dai critici, ora n. 1 dai Monaci di Beuron editori della *Vetus latina*), schivando l'esotico «sindon» traduce quel vocabolo col latino *palla*, in origine l'ampia sopravveste delle dame romane, poi per estensione qualsiasi ammanto, e persino una cortina (Seneca, *De ira* 3, 22).

e se ne fugge così nudo : «nudus profugit ab eis». Era dunque la sindone un lenzuolo che copriva tutto il corpo.

L'altro termine, *sudarion*, porta manifesto il suo significato nella sua origine etimologica da «sudor»; è una pezzuola da asciugarsi il sudore, ma che naturalmente si prestava ad altri usi. Qui cade opportuna la seguente osservazione, che ci verrà a taglio più sotto. Il rinomato poeta Nonno di Panopoli in Egitto (sec. V), nella sua ben nota *Parafrasi* del IV Vangelo in versi esametri, le due volte che l'Evangelista nomina il sudario (Joh. 11, 44 e 20, 7) riporta il vocabolo esotico del testo e lo fa seguire dalla pedantesca nota, ch'esso è proprio della lingua dei Siri.[2] Evidentemente quel termine non era in uso nel greco parlato in Egitto, né l'erudito poeta aveva il minimo sentore della sua origine latina. Infatti, oltre al classico *sudarium* e al suo succedaneo *orarium* così detto dal forbire la bocca *(os, oris)*, il latino volgare aveva anche, per designare il medesimo oggetto, il vocabolo *faciale*, dal tergere la faccia, che sotto le forme φακιάλιον e φακιάριον acquistò cittadinanza e corrente uso nel greco parlato in Egitto, come vedremo.[3]

Resta il terzo termine, speciale a S. Giovanni,[4] bersaglio oggi di contraddizione. La Volgata latina traduce «lintea» (19, 40) e «linteamina» (20, 5-7), cioè tessuti di lino, pannilini. Sia per influenza di quella versione, in tanto credito anche presso i protestanti, sia per ragioni dirette, tutti i cinquecentisti, che voltarono i Vangeli dal greco[5] in lingua moderna, protestanti ugualmente che cattolici, ritennero quel senso del vocabolo, trasportandolo ognuno nel suo proprio linguaggio : in tedesco Lutero *leinere Tüchen, Leinen*; in inglese Tyndale e continuatori *linen clothes*; in francese Olivetant e Calvino *linges*; in italiano Brucioli e Marmochini, più tardi anche Diodati, *lenzuoli*; in spagnuolo da Francisco de Encinas a Cipriano de Valera *lienzos*, e così via.

2. σουδάριον τόπερ εἶπε Σύρων στόμα (XI, 173); σουδάριον τόπερ εἶπε Σύρων ἐπιδήμιος αὐδή (XX, 30); in *Migne PG*, 43, col. 848, 909, e nella «Bibliotheca Scriptorum Graec. et Roman.» Teubner, Lipsia. Nel termine «siri» si comprendevano allora anche i Palestinesi.

3. Si trova così grecizzato già in papiri del secolo II e III e nell'editto-calmiere di Diocleziano (anno 301; sta in *Corpus Inscriptionum latinarum*, vol. III, Suppl. I, p. 1947, 1951). Verso la fine del sec. IV compare nella letteratura la forma φακιόλιον che sta nella linea di formazione dell'italiano «fazzoletto». Per la sinonimia di questo termine con «sudarium» è interessante trovarlo in una lista di reliquie della Passione venerate nella Chiesa di Notre Dame di Laon. È contenuta in due esametri composti in occasione della consacrazione di quella Chiesa l'anno 1114. Parla in essi la Chiesa:

Spongia, crux Domini, cum sindone, cum faciali
me sacrat, atque tui, genitrix et virgo, capilli.

(Citati dal Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* s. v.).

4. Anche Luca 24, 12 proviene da tradizione giovannea, e, mancando nei testi occidentali del Vangelo, pare non sia autentico.

5. Non si tien conto di quelli che traducono dalla Volgata, perchè naturalmente ne devono seguire l'interpretazione «lintea».

Tale senso, universalmente ammesso, dominò incontrastato sin verso la fine del secolo scorso. Primi, ch'io sappia, i protestanti di lingua francese, Edouard Reuss e Louis Segond nel 1879 e dieci anni dopo Edmond Stapfer, nelle rispettive loro traduzioni introdussero un nuovo significato: *bandes* o *bandes de linge*, cioè bende, fasce. La novità si fece strada, con certa lentezza dapprima, poi con crescente rapidità. Fra il 1900 e 1914 compaiono le nuove traduzioni in tedesco *Leinenbinden* (Wiese, 1905), *leinene Binden* (Albrecht, 1909), *Binden* (Tillmann, 1914); in spagnuolo *vendas* (P. de la Torre, 1909), in italiano *bende* (Società «Fides et Amor», 1914). Dopo la prima guerra mondiale si diffuse fra i cattolici di Francia[6] la traduzione *bandelettes*, accolta anche dalla protestante «Bible du Centenaire», mentre nella divulgatissima Bibbia del Canonico Crampon penetrò soltanto con la «nouvelle traduction» dell'Abbé Tricot. In Italia accolsero la novità di *bende* i RR. Re,[7] Genovesi, Nardoni, Robaldo, e il Bontempelli; il Vannutelli col medesimo senso preferì *fasce*. In Spagna delle due recenti Bibbie dai testi originali, mentre la Bover-Cantera si mantiene fedele al vecchio «lienzos», la Nacar-Colunga introduce *bandas* e *fajas*. La versione Straubinger (Argentina) ha *fajas*, e *faixes* le due traduzioni catalane, dei RR. Serra i Esturí (Foment de Pietat, Barcelona) e Riera (Montserrat); García Hugues traduce *vendas* e S. Pàramo *bandas*. In Olanda J. Th. Ubbink (Tekst en Uitleg, 1924) e la Nieuwe Vertaling della Società Biblica (1939) adottano *windsels*, *linnen windsels*. In lingua inglese vediamo comparire *linen bands* soltanto nel «New Testament in basic English» (1946) e *bandages* nella «New World Translation» (1950).

Da questa rapida rassegna, che non pretende punto di essere completa, appare che il senso di *bende* o *fasce* va guadagnando terreno e ha per sé oramai la maggioranza dei traduttori. Parrebbe in favore di essa decisa la questione dall'autorità d'un insigne lessicografo, Walter Bauer, nel suo pregiatissimo *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*,[8] che alla voce ὀθόνιον fa seguire la traduzione e spiegazione : «Deminutiv von ὀθόνη die *Leinenbinde*, von den Binden mit denen die Leichen umwickelt wurden (so UPZ 85, 8. P. Giess. 68, 11)».

Non vorrei punto detrarre dalla meritata stima che gode quel vocabolario; ma poiché a prova dell'asserito valore di «bende con le quali si fasciavano le salme» ci rimanda a due papiri, uno di Parigi, Nazionale,

6. In versioni parziali, commentari, articoli di rivista, vite di Gesù Cristo. Citiamo i principali e più influenti autori : Durand e Joüon (in «Verbum salutis»), Lagrange (Etudes bibliques), Braun (Bible Pirot), Prat *(Vie de J. C.)*, Osty, Amiot, Bouyer; in Svizzera Overney. Fanno qui pure i RR. Geslin, Lavergne, Soubigou, che in Lucca 23, 12 traducono ὀθόνια con «bandelettes».

7. Nel «S. Vangelo di G. C.», pubblicato a Torino dalla S.E.I., non nel vol. VIII della «S. Bibbia tradotta dai testi originali» edita a Firenze dal Salani.

8. Prima edizione 1909, quarta 1952, Berlin, Töpelmann.

53,[9] e l'altro di Giessen, 68, e a noi rimane il diritto (e anche il dovere) di verificare ed esaminare i due luoghi citati, vediamo che cosa dicono. Il parigino è una nota di spese per oggetti comprati, fra cui un ὀθόνιον ma con l'aggiunta di un aggettivo qualificativo : ἐγκοιμητήριον cioè per dormirvi, da letto;[10] e a letto, se non erro, ci si va e ci si sta fra lenzuola, non fasciati da bende. Nel papiro di Giessen si parla, sì, di ὀθόνια (così, al plurale) per uso di sepoltura, ma l'editore, l'esperto papirologo Paul M. Meyer, traduce «die Leinenstoffe», robe di lino, e nulla è nel breve scritto (una lettera privata), che porti a determinare di più. Il testimonio dei due papiri è dunque piuttosto contrario al senso di «bende».

Con migliore giudizio un altro lessicografo contemporaneo,[11] riferendosi precisamente a quei due medesimi papiri, scrive : «pannus linteus minor ..... vi deminutivi oblitterata, *linteum* (ad cadaver involvendum)». L'asserto che ὀθόνιον è diminutivo di ὀθόνη può lasciarsi passare, fermo restando che del diminutivo ha la forma, non il valore, come in tanti sostantivi della lingua ellenistica, anche del Nuovo Testamento.[12] Però non è necessario, servendo l'afformativo -ιον nella lingua greca, specialmente nella koinè, ad altri usi, in particolare a formare un nome concreto da un astratto o uno specifico dal generico.[13] In fatti ὀθόνη designava propriamente, in origine, la materia, cioè il filo di lino, ὀθόνιον invece un manufatto di quella materia,[14] di qualunque forma e dimensione esso fosse. Per metonimia soltanto si poté più tardi adoperare promiscuamente i due vocaboli.

Il restringere dunque ὀθόνια al senso di bende o fasce, invece di pannilini in genere, è una limitazione indebita. E non è pura questione di parole; è un mutamento che investe, nella mente almeno dei più di coloro che lo sostengono, tutta la procedura usata intorno al cadavere.

Ma per una chiara e piena intelligenza di ciò che segue, dobbiamo qui dareu no sguardo ad un altro passo del medesimo Vangelo di S. Giovanni, che col nostro, della sepoltura di Gesù, ha stretta attinenza, sebbene indiretta.

9. Stampato prima in «Notices et extraits des manuscripts», tome 18e (Paris, 1865), p. 328-330, ripubblicato poi più correttamente da U. Wilcken in «Urkunden der Ptolemäerzeit» (sigla UPZ) entro altra serie con propria numerazione.

10. Da paragonare con le σινδόνες κοιτάριοι del già citato Editto di Diocleziano (p. 1949) : lenzuoli da letto, come quello del giovanetto di S. Marco.

11. Fr. Zorell, *Lexicon graecum N. T.*, ed. 2.ª (Parisiis 1931), col. 897. La prima edizione (1911) diceva seccamente, senza citare i papiri : «pannus linteus minor... linteolum»; in questo punto almeno la seconda edizione segna un progresso.

12. Blass-Debrunner, *Grammatik d. neutest. Griechisch.* § 111, 3; Abel, *Grammaire du grec biblique*, p. 114.

13. Blass-Debrunner, *o. c.* § 111, 4; Abel, p. c.

14. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* IV, 1 alla voce «Othone». Nei papiri d'Ossirinco 1414, lin. 11; 1428, lin. 2-6, l'industria del lino, di monopolio statale, è sempre detta τῆς ὀθόνης, ὑφαίνειν τὴν ὀθόνην. Palladio *Historia Lausiaca* I, 1 (ed. Butler in *Texts and Studies*, VI, II, p. 15, lin., 14; *Migne PG*, 34, 1009A) narra che il santo prete Isidoro, alessandrino μέχρις αὐτῆς τῆς τελευτῆς οὐκ ὀθόνην ἐφόρησεν ἐκτὸς φακιολίου; di lino mai non usò altro che il fazzoletto.

Al capo 11, 44 si narra come alla voce evocatrice di Gesù il defunto e seppellito Lazzaro balzò fuori della sua tomba : «Uscì il morto, legato piedi e mani con bende, e la faccia ravvolta in un sudario». Qui abbiamo il medesimo vocabolo latino grecizzato σουδάριον e col medesimo ufficio che nella sepoltura del divino Maestro, poiché tanto è qui la «faccia ravvolta» (greco περιεδέδετο), quanto la «testa coperta» (letteralmente «stava sopra la testa») del capo 20, 7. Ma ci si fa di più innanzi un altro oggetto, un'altra circostanza della rivestitura del cadavere : le bende o fasce, in greco κειρίαι. Non c'è dubbio che simili legami si devono supporre impiegati intorno a Gesù morto, sia per l'analogia del caso e per l'uso giudaico, sia per la necessità o per lo meno opportunità di tenere aderenti alla salma gli altri materiali apprestati dai due discepoli, Giuseppe e Nicodemo, cioè gli aromi e i pannilini. Qui però sorgono due questioni connesse, ma distinte. Com'erano avvolte queste bende intorno al corpo del Salvatore? (1.ª questione). In che relazione stanno le bende, che deduciamo dal Vangelo di S. Giovanni, con la sindone menzionata dai Sinottici? (2.ª questione).

Per la prima questione è abbastanza diffusa fra i moderni l'opinione che le bende furono attorcigliate separatamente intorno a ciascuno degli arti, sia inferiori o gambe, sia superiori o braccia.[15] È certo che così usavano gli Egiziani ravvolgere in bende i cadaveri che volevano imbalsamare. Ma quella era una operazione necessaria al lento e costoso processo della mummificazione, che presso gli Ebrei non era in uso.[16] Inoltre gli stessi Egiziani tutto il corpo così fasciato avvolgevano poi tutt'intorno in lunghe tele. D'altra parte è chiaro che l'Evangelista nel caso di Lazzaro nota quella circostanza dei piedi e delle mani legate per dare più rilievo al miracolo del farsi avanti il risuscitato con tutti gli arti così impediti. Gesù stesso comanda poi agli astanti : «Scioglietelo e lasciatelo andare»; così come stava, senza nuovo miracolo, oramai inutile, non avrebbe potuto muoversi. Coi medesimi termini precisamente viene espressa la sentenza contro l'ospite mal vestito nella parabola del convito da nozze : «Legati i piedi e le mani di lui, gettatelo nelle tenebre del di fuori» (Mat. 22, 13). È fatuo pensare che s'abbiano a intendere le mani e i piedi legati altrimenti che uno contro l'altro o uno sull'altro. Dopo tutto, una fasciatura separata, checché si pretenda in contrario[17], non impedisce

15. Mi basti rimandare alle più recenti pubblicazioni cattoliche, ove si troveranno copiose citazioni e bibliografie di predecessori. J. Mailhet, *L'ensevelissement de Jésus* ne *L'année théologique* 9 (1948) p. 21-43; A. Koch, *Das Grablinnen von Turin* in *Stimmen der Zeit* 149 (Marzo 1952), p. 401-408; J. Blinzler, *Das Turiner Grablinnen u. die Wissenschaft*, Ettal 1952.

16. Solo di Giacobbe e di Giuseppe notifica il sacro testo che furono imbalsamati in Egitto e all'egiziana, attesta espressamente che vi s'impiegavano quaranta giorni, ed usa a quel proposito un termine speciale (ḥanaṭ), che non ricorre mai più in tutta la Bibbia.

17. Mailhet, *l. c.*, p. 36; Blinzler, *o. c.*, p. 25.

il camminare. In più paesi d'Europa e d'America ai soldati di fanteria per gambali si danno, o si davano, delle strisce di stoffa da girare intorno a spirale dalla caviglia al ginocchio, certo non per difficoltare ad essi il cammino, ma piuttosto per aumentarne la forza di resistenza alle lunghe marce. Fuori di dubbio deve mettersi, che, non in quel modo, ma uno coll'altro i piedi, una con l'altra insieme furono bendate le mani del morto Gesù.

Sul secondo quesito, relazione fra bende e sindone, non sono possibili, in astratto, che tre ipotesi : distinzione e differenza completa sì di forma che di materia; distinzione con parziale identità almeno di materia; identità perfetta. Quest'ultima concezione, che dovrebb'essere naturale conseguenza del tradurre ὀθόνια con «bende», fu difatti espressamente da parecchi autori[18] così spiegata. La sindone, comprata (come dice S. Marco) da Giuseppe d'Arimatea nella sua interezza di lungo lenzuolo, sarebbe stata poi tagliata in tante strisce per farne bende, gli ὀθόνια di S. Giovanni; sindone e bende sarebbero due stati in due momenti diversi del medesimo tessuto. Ma contro tale ipotesi sorge subito l'obbiezione : se non si volevano che bende da avvolgere intorno al cadavere, perché non comprarle bell'e fatte, che certo non dovevano mancare nei negozi per quell'uso o per altri ancora? Tanto più che per la ristrettezza del tempo, dovendosi terminare la sepoltura prima del tramonto del sole, si doveva andare alla più spiccia. E poi Giuseppe, il ricco e nobile membro del Sinedrio, voleva fare le cose alla grande, come appare dal suo cedere alla salma del Salvatore il suo proprio sepolcro, fattosi da lui stesso scavare a nuovo nella pietra. A tali sentimenti quello sbrandellare il lenzuolo mortuario doveva apparire indecoroso. Quell'ipotesi (ché più non è) non ha alcuna verosimiglianza.

Ma non abbiamo bisogno di ragionamenti per distinguere la sindone dalle bende (κειρίαι) nella preparazione d'un cadavere alla sepoltura. Quella distinzione ce la mette come sott'occhio un documento pubblicato già buon tempo addietro, ma rimasto inavvertito o dimenticato e quasi sepolto nella farragine d'una dotta rivista.[19] È il racconto in lingua greca d'un fatto accaduto nell'Africa bizantina circa l'anno 625 e ce lo riferisce un pio monaco del monte Sinai, che lo ebbe da testimoni oculari. In una Chiesa del suburbio di Cartagine, mentre si celebravano le esequie di un commissario governativo (ταξεώτης) tumulato nella medesima Chiesa, si udirono venir dalla tomba ripetute grida imploranti pietà (ἐλεήσατε,

18. Blinzler, *o. c.*, p. 22 e 47; altri, citati e confutati da J. Renié in *Revue Apologétique*, 64 (1937), p. 320. Il Mailhet non è di questo parere. Secondo lui il corpo del morto, sia di Lazzaro sia di Gesù, fasciato (come fu detto sopra) con le bende, fu poi coperto con un lenzuolo (la σινδών dei Sinottici), ma così sciolto, senza alcun legame; così avvenne che in entrambi i casi, levandosi il corpo redivivo, il lenzuolo da sé gli cadde di dosso e restò sulla banchina mortuaria (*l. c.*, p. 36). Il silenzio dell' Evangelista nella visita di S. Pietro al sepolcro rende improbabile la gratuita ipotesi.

19. *Oriens Christianus* 2 (1902), p. 84, lin. 8.

ἐλεήσατε). Si corre alla tomba, si trova ch'era il commissario, il creduto morto, che gridava (caso non tanto raro di morte apparente); allora lo levano di là, gli sciolgono d'addosso le sindoni e le bende (τὰς σινδόνας καὶ τὰς κειρίας διαλύσαντες), e gli domandano che cos'è accaduto. Τάς σινδόνας καὶ τὰς κειρίας sono precisamente i due termini dei racconti evangelici. Lenzuoli mortuari e bende sono dunque due cose ben distinte, ed ambedue stanno insieme allo stesso tempo intorno al corpo del morto.

Si negherà valore a questa voce dell'antichità perchè di sei secoli posteriore alla Passione di Cristo? Ma bisogna osservare che al tempo del fatto e del contemporaneo scrittore si era ancora nel periodo greco-romano della civiltà mediterranea; e chi volesse sostenere che in quel frattempo un tale vocabolo della lingua greca ha cambiato di senso, ha il dovere di recarne le prove. Il racconto africano parla di più lenzuoli attorno al cadavere (τὰς σινδόνας al plurale); ma ciò, mentre non osta al sostanziale parallelismo con i testi evangelici, che parlano di una sola sindone, d'altra parte conferma la veridicità della narrazione. Si sa infatti che gli Egiziani avvolgevano le loro mummie, specialmente se di persone distinte, in più d'un lenzuolo,[20] e nella non lontana Cartagine non fa meraviglia che verso un commissario del governo imperiale si sia usata quella distinzione. Non si può dunque rifiutare alla leggera la luce che la relazione del fatto cartaginese getta su una pagina del Vangelo.

Esclusa così la piena identità di sindone e bende, e tornando al punto centrale della nostra discussione, il valore di ὀθόνια, per le altre due soluzioni giunge opportuna a gettar nuova luce la recentissima pubblicazione d'un altro documento, che per il tempo in cui fu redatto viene giusto a mettersi in mezzo fra la Passione di Cristo e l'avventura del commissario cartaginese, ugualmente distante dall'una e dall'altra. Nel «Catalogo dei Papiri greci e latini della John Rylands Library di Manchester» volume IV (Manchester 1952) n. 627 è integralmente trascritto a stampa un rotolo di papiro opistografo, che doveva far parte dell'archivio di un agente dell'amministrazione romana, di nome Teofanes, nella città di Ermopoli (ora Asmunein) nell'alto Egitto al tempo dell'imperatore Constantino Magno. Su una lunghezza di cm. 70 per 25 di altezza è diviso in nove colonne per facciata, in tutto 350 righe di scrittura. Sono appunti di un viaggio di andata e ritorno da Nikiu nel basso Egitto fino ad Antiochia compiuto circa l'anno 320, quasi tutte note di spese per commestibili e delle distanze di tappa in tappa, con novità di vocaboli e di dati geografici da arricchirne i lessici e i già copiosi «Itineraria romana». In testa vi

20. Se ne hanno sotto gli occhi le prove in tante mummie esposte nei Musei di Europa e del Cairo; ampie notizie con tavole illustrative nelle speciali opere di G. E. Smith, *The Royal Mummies* (Cairo, 1912) e *The Egyptian Mummies* (in 1924) e di W. Budge, *The Mummy* (Cambridge, 1925).

stanno liste di oggetti di guardaroba e di dispensa, probabilmente le provviste per il viaggio.[21] Per noi fanno precisamente le due prime colonne, dove sono registrati oggetti di guardaroba, divisi in tre categorie nettamente distinte e qualificate con un proprio titolo di ciascuna. Comincia la prima col titolo ἀναγραφὴ σκευῶν cioè «nota delle robe»;[22] segue la numerazione : due στιχάρια (tuniche rigate), due dalmatiche, un pallio ed altri due di color naturale, due mantelli, due cappotti e una clamide; tutte sopravvesti.[23] Quindi altro titolo : ὀθονίων ὁμοίως ossia «parimenti» (sottinteso : nota) di «othonia»; poi l'enumerazione, e in primo luogo ancora στιχάρια quattro (evidentemente della stessa forma, ma d'altra materia che i precedenti), e così quattro dalmatiche, tre mantelline, e poi un φακιάριον e più sotto quattro σινδόνια. Qui abbiamo due dei termini da noi ricavati dai Vangeli, la sindone in una forma quasi identica, e il sudario nel suo equivalente «faciale»; dall'Egitto, secondo quanto udimmo dal poeta di Panopoli, non potevamo aspettarci la formale trascrizione di σουδάριον. E quei due oggetti sono elencati con altri quali specie del genere ὀθόνια. La seconda colonna nel papiro comincia col titolo : στρωμάτων[24] ὁμοίως, cioè «parimente (nota) di forniture da letto», specificate in due imbottite di pelle, un copripiedi, una pelliccia, una coperta, due guanciali, un materasso, un piccolo tappeto, e in fine, dopo altro, una quantità indeterminata di φασκίας.[25] Questo vocabolo non è che la trascrizione greca del latino «fascia» (al plurale accusativo fascias), l'equivalente quasi esatto del genuino greco κειρία.[26] Dall'essere messo insieme con gli altri oggetti che riguardano

21. Empiono quattro colonne scritte d'altra mano che il resto del papiro; ma ciò non osta all'accennata relazione col viaggio.

22. σκεῦος è chiamato da S. Luca (Atti 10, 11, 16) quel telone «a guisa di grande lenzuolo», che apparve a S. Pietro con entro animali d'ogni specie; qui dalla enumerazione che segue si fa manifesto trattarsi di soprabiti o indumenti esterni; vedi nota seguente.

23. Nel papiro di Ossirinco, 1741 (GRENFELL-HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part XIV, p. 174), contemporaneo al nostro di Teofanes (gli editori per età gli assegnano, «early fourth century»), ma molto frammentario, è una lista similissima a quella di Teofanes, tanto simile che vien da pensare ch'essa provenga da un ufficio o scrittoio del medesimo Teofanes, tanto più che Ossirinco dista da Ermopoli circa 87 chilometri, una distanza come quella di Viterbo da Roma o di Alcalá de Henares da Madrid. Quest'altra lista comincia col titolo: (ἀναγρα)-φὴ εἱματίων e ἱμάτια (così comunemente si scrive) sono appunto le vesti esteriori, le sopravvesti. Segue poi ivi (colonna II) ὀθονίων ὁμοί(ως) esattamente come nel papiro della Rylands Library.

24. Scritto abbreviato στρωματ; gli editori suppliscono la desinenza (-α), ma l'analogia degli altri titoletti esige la desinenza del genitivo (-ων).

25. Così con la desinenza dell'accusativo contro l'uso (al nominativo) di queste liste, ma se n'ha un altro esempio al principio di questa medesima terza serie: τύλας per «imbottite» o trapunte.

26. Per la trascrizione greca σκι della sillaba latina *sci* si noti come in un papiro di Berlino (Museo Pap. 10582, edito in *Klio* 13 [1913], p. 27-33), frammento di un manuale di conversazione in tre lingue latino, greco e copto (ma tutto in lettere greche), al greco ουκ οιδα corrisponde il latino νεσκιω, e a και μαθε il latino ετ δισκε. S. Girolamo, quasi un secolo dopo il nostro Teofanes, attesta espressamente che il suono

il letto dobbiam conchiudere che con questo termine qui s'intendono le cinghie (di pelle o di stoffa), che servivano a fissare le varie parti del giaciglio ovvero a tenerle insieme nei fagotti da trasporto. Rispetto alla terminologia dei Vangeli va notato che le fasce o κειρίαι vengono poste in un genere diverso dagli ὀθόνια.

Nel papiro di Teofanes abbiamo dunque la prova documentaria che il tradurre ὀθόνια con «bende» è, come sopra dicevamo, una indebita restrizione. Il termine ὀθόνια comprende la sindone in primo luogo e poi uno o più altri tessuti della stessa materia, di lino. In questo punto i moderni traduttori, che hanno abbandonata la vecchia interpretazione «pannilini», si sono sviati per una falsa strada. Prima però di procedere oltre, bisogna qui rispondere a un'obiezione che fanno alcuni almeno dei difensori del senso «bende». Essi credono trovare un argomento invincibile, perentorio, per la loro opinione appunto nel verbo della proposizione ἔδησαν ὀθονίοις. Il verbo δέω, dicono, vuol dire «legare», e non si lega (un cadavere nel nostro caso) con lenzuoli, ma con bende.[27]

A questa obiezione si può togliere molto almeno della sua forza per tre vie. 1.ª pochi ma buoni manoscritti hanno ἐνείλησαν, ravvolsero, in luogo di ἔδησαν.[28] 2.ª la maggioranza dei manoscritti, benché non dei migliori, portano ἔδησαν αὐτὸ ἐν ὀθονίοις lo legarono entro pannilini. 3.ª il verbo δέω può essere usato in un senso più largo, come fu adoperato (si vedano i lessici) per imprigionare (Attici), impedire (Omero), costringere, obbligare (idem), impacciare (la lingua, Teognide), soffocare (la parola di Dio, 2 Tim. 2, 9); così S. Giovanni poté usarlo nel senso di avviluppare in un lenzuolo.[29]

Senza voler negare o sminuire quel qualunque valore che hanno tali risposte, io mi volgo a una quarta, ripiegandomi sopra quanto si è conchiuso qui sopra. Appunto perché il termine ὀθόνια nel suo vasto significato può comprendere oltre il lenzuolo anche le bende, l'Evangelista poté dire «lo legarono con pannilini» perché s'intenda che lo ravvolsero nella sindone (vedi i Sinottici) e lo legarono con bende. È uso stilistico non insolito nella lingua del Nuovo Testamento, come forse in ogni altra, che a due soggetti si riferisca una parola (verbo o nome) che propriamente vale per uno solo di essi. È una brachilogia (per usare il linguaggio dei grammatici), che ha ricevuto il suo termine tecnico di «zeugma», sotto il quale se ne discorre in ogni buon trattato di greca sintassi.[30] S. Luca, il

dell'ebraico scin (italiano sci, francese ch, inglese sh) era estraneo alla lingua latina (*De nominibus hebraicis* in *Migne PL* 23, tra col. 783 e 784; P. de Lagarde, *Onomastica*, 10, 6).

27. Mailhet, *l. c.*, p. 25; Blinzler, *o. c.*, p. 22.
28. E. A. Wuenschel in *The Catholic Biblical Quarterly* 8 (1946), p. 141-145.
29. J. Renié in *Revue apologétique* 65 (1937), p. 310 s.
30. Blass-Debrunner § 479, 2; Abel, § 82, b.

miglior grecista fra gli scrittori del Nuovo Testamento, per esempio, quando narra come Zaccaria riebbe la favella, dice che «si aperse la bocca e la lingua di lui».[31] L'aprirsi è proprio della bocca, per la lingua è impossibile; ma quella locuzione, sia pure meno solita, da tutti i lettori è ricevuta e capita. Più calzante per il nostro caso è nel capitolo seguente del medesimo Vangelo (2, 22) l'espressione temporale : «quando furono compiuti i giorni della purificazione loro» τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν,[32] cioè della madre e del figlio, di Maria e del bambino Gesù. Ma la purificazione, secondo la legge dal medesimo Evangelista citata, riguardava soltanto la donna; per il figlio la legge stessa usa i termini di «presentare» e «santificare» o «consacrare»;[33] la locuzione integrale sarebbe : i giorni della purificazione di lei e della presentazione di lui; ma il sacro autore non è così pedante nel suo scrivere e dà tutto in iscorcio come abbiam visto. In simil guisa si è diportato S. Giovanni secondo che fu detto.

Con queste osservazioni, che non si escludono a vicenda e in parte si sommano, l'invicibile argomento è messo fuori di combattimento, disarmato, legato mani e piedi. Rimane ancora sospesa la decisione fra la prima e la seconda delle tre ipotesi formulate intorno alla relazione fra sindone e bende, se di piena ovvero solo parziale diversità. La risposta dipende dall'opinione che si porta sulla materia della quale erano composte le bende, se di lino anch'esse come la sindone (diversità solo di forma e dimensione) ovvero d'altra materia (diversità completa). Comunemente si crede, o si suppone, che fossero anch'esse di lino, e può essere. In tal caso, poiché il sudario certamente di lino, in Joh. 20, 7 è distinto e persino separato dagli ὀθόνια bisognerà intendere e spiegare che esso «giaceva non con gli *altri* pannilini (sindone e bende), ma ravvolto in un luogo a parte». È uso costante dello stile ebraico a una parte di un tutto opporre le altre parti col nome del tutto, senza quel determinativo di «gli altri, i rimanenti ecc.» che noi usiamo nelle nostre lingue. In Giudici 7, 8, per esempio, si dice che Gedeone «rimandò tutti gli Israeliti alle loro case e trecento uomini ritenne com sé»; rimandò, s'intende, tutti gli altri. Nei capi 20 e 21 del medesimo libro alla tribù di Beniamino («i figli di Benia-

31. Luc. 1, 64. Nel texto greco è ancor più evidente che «la lingua di lui» è un secondo soggetto del verbo «si aperse».

32. Così al plurale hanno tutti i manoscritti, eccetto pochissimi copiati in Italia, che con il codice di Beza leggono il singolare αὐτοῦ per falsa ritraduzione del latino *eius* (così i manoscritti latini e la Volgata), che è di genere comune e dovrebbe intendersi «di lei»; il femminile αὐτῆς non sta in alcun codice greco; si veda R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testamentes*, p. 146, n. 76, lin. 7-5 dal basso.

33. Le due leggi sono diversissime fra loro (l'una vale per ogni parto qualsiasi, l'altra soltanto per il primogenito maschio) e nel codice mosaico stanno in luoghi assai distanti fra loro, e per la purificazione della donna si prescrive tassativamente il quarantesimo (se nato un maschio) o l'ottantesimo giorno (se una femmina), per la presentazione del primogenito è fissato solo il termine (un mese dalla nascita), dopo il quale dovrà farsi (Num. 18, 16).

mino») vengono costantemente oposti «i figli d'Israele», cioè tutti gli altri Israeliti. Geremia 32, 20 parla di prodigi operati da Dio «in Egitto, in Israele e nell'uman genere», ossia nel resto del genere umano; i lessici stessi notano che quel termine generale (*'adam*) qui va ristretto ai rimanenti soggetti, oltre i nominati.[34]

Nel Nuovo Testamento non mancano esempi di questo genere,[35] come Mat. 26, 35 (dopo la protesta di Pietro, che sosterrebbe la morte anziché rinnegare il Maestro) : «il somigliante dissero anche tutti i discepoli» (evidentemente «anche tutti gli altri» oltre Pietro); Act. 5, 29 : «Pietro e gli apostoli». Perciò con ottimo intendimento alcuni traduttori in Joh. 20, 7 al sostantivo «pannilini» (o equivalente) hanno premesso l'aggettivo «altri», che, andando oltre la lettera, coglie in pieno il senso del testo.[36]

Tanto va detto nella supposizione che le bende fossero di lino. Ma si può pensare, che si usassero d'altra materia. In fatti, se per i tessuti che venivano in contatto immediato con la pelle si preferiva il lino come tela più fina, per l'uso esteriore di legare però una stoffa più grossolana poteva offrire il doppio vantaggio d'essere insieme più forte e meno costosa. Tale dev'essere la ragione, per cui le «fasce» di Teofanes vengono elencate in una categoria diversa dagli ὀθόνια, come si è veduto. In questo caso tuttavia sorge la difficoltà, che di pannilino oltre il sudario non resterebbe, nella sepoltura di Gesù, che la sindone, mentre il testo evangelico parla al plurale di ὀθόνια come distinti dal sudario (Joh. 20, 7). Ma a questa obiezione due soluzioni si presentano, in due usi irregolari del plurale, che si possono osservare uniti, per darne un esempio concreto, nel vocabolo ἱμάτιον, d'un genere affine a ὀθόνιον. Propriamente ἱμάτιον significa la veste esteriore, il soprabito;[37] ma si trova sovente il plurale ἱμάτια per indicare tutti

34. GESENIUS-BUHL (17 ed., p. 10, col. 2, 1, 6) : «die anderen *übrigen* Menschen, im Gegenstand zu schon genannten»; BROWN-DRIVER-BRIGGS (2 ed. p. 9 col. 1.ª fine): «of men in general, other men (opposite to particular ones)». Su questo idioma della lingua ebraica richiama spesso l'attenzione l'Ehrlich nelle sue *Randglossen zur hebr. Bibel* e nel commentario ai Salmi. Nel Salmo 83 (84), 11, dove la Volgata con traduzione letterale dice : «melior est dies una in atriis tuis super millia», la nuova versione latina approvata da S. S. Pio XII rende meglio a senso : «quam alii mille».

35. BLASS-DEBRUNNER § 480, 1 e Anhang; ABEL § 82, c. Quando i due grammatici chiamano questa ellissi «speciale al greco» vorranno dire «al greco biblico», poichè in ebraico è molto più frequente.

36. Ne cito due che ho tra mano : J. M. PRAT in catalano (*Lo Nou Testament de N. S. Jesu Christ*, London 1835) : «y lo sudari ..... no junt ab las demès telas, sinó separat y plegat en altre lloch»; KONST. RÖSCH in tedesco (*Das N. T.*, Paderborn 1936): «das Schweisstuch... lag aber nicht mit den anderen Leinentücher zusammen, sondern für sich zusammengefaltet an einer anderen Stelle». È degno di nota che entrambi aggiungono quel complemento anche al «luogo» (greco εἰς ἕνα τόπον); e giustamente; buoni esegeti lo dicono nel commento, spiegando, per es., «in uno loco, alio scilicet» (Lucas Brugensis); «an einer anderen Stelle der Kammer» (Th. Zahn).

37. Il vestito dell'uomo ordinario consisteva in due panni, uno interiore, immediatamente sopra la pelle, dal nome generico χιτών, latino tunica; l'altro esteriore,

gli indumenti d'una persona.[38] Viceversa il medesimo plurale sta più volte per il soprabito d'un solo individuo.[39] Secondo il primo uso, in modo analogo a quanto fu detto sopra per il verbo ἔδησαν, sindone e bende poterono esser dette ὀθόνια sebbene quel termine, a rigore, sia proprio soltanto della prima. Per il secondo la sola sindone poté venir indicata col plurale ὀθόνια come parte principale e di gran lunga maggiore di tutte le tele applicate al cadavere. In un modo o nell'altro, resta sempre che il sacro testo non distingue e separa dal sudario le sole bende.

Riassumiamo il fin qui detto. Sulla materia, di cui erano composte le bende impiegate a legare il sacro cadavere, si può far questione, ed è libero ognuno di seguire quella sentenza che più gli arride. Ma due punti sono posti fuori d'ogni dubbio da una scrupolosa esegesi, confermata dai due documenti che qui sopra abbiamo cercato di mettere in valore. Primo: la sindone, il sudario, e le bende sono tre oggetti distinti, che furono contemporaneamente impiegati intorno alla salma del Salvatore, i due primi per espressa affermazione dei racconti evangelici della Passione e Risurrezione, il terzo per valida deduzione dal parallelo Joh. 11, 44. Secondo: il termine *othonia* in Joh. 19, 40 e 20, 5-7 significa «pannilini» in genere e non si può restringerlo, se pur le inchiude, alle sole bende; le deduzioni che da tale indebita restrizione si vollero tirare, non hanno alcun valore. E qui termina il proprio oggetto di queste pagine.

sopra il primo, si chiamava ἱμάτιον. I due termini stanno insieme, uno opposto all' altro in Mat., 5, 40; Luc. 6, 29; Act. 9, 39.

38. Mat., 17, 2; Luc., 7, 25; Iac., 5, 2; Apoc., 16, 15. In tale uso del plurale è una figura di sineddoche, tanto frequente nel linguaggio umano.

39. Mat., 26, 35; Ioh., 13, 4; 19,23; Act. 18, 6. Nel racconto della emorroissa in Marco 5, 27-30 il singolare e il plurale del vocabolo alternano senza cambiar oggetto. Quest'uso del plurale per il singolare è chiamato dai grammatici plurale di categoria o di genere, ed è applicato, in greco, specialmente ai nomi di oggetti materiali (KÜHNER-GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II, I, § 348); in ebraico ha un impiego ancor più vasto; un somarello, per esempio, è detto «figlio delle asine» (Zac. 9, 9).

ILDEFONSO M.ª GÓMEZ, O. S. B.

EL PERDIDO COMENTARIO DE TICONIO AL APOCALIPSIS

PRINCIPIOS DE CRÍTICA LITERARIA Y TEXTUAL PARA SU RECONSTRUCCIÓN

La Literatura Cristiana del siglo IV viene deplorando, hace siglos, la pérdida de un importante y original documento, tan conocido y utilizado en la Alta Edad Media, como silenciado y preterido después, hasta el punto de que hoy día se le considera unánimemente como irremisiblemente perdido. Tal es el Comentario de Ticonio, donatista africano, al Apocalipsis, testimoniado por Agustín,[1] Gennadio,[2] y largamente utilizado más tarde por Primasio,[3] Casiodoro,[4] Cesáreo,[5] Beda,[6] Beato de Liébana,[7] Ambrosio Autperto,[8] Alcuino,[9] Esmaragdo,[10] etc., como así lo declara la tradición manuscrita y la crítica ha reconocido. También San Jerónimo, en la recensión que hizo del comentario del mártir Victorino al Apocalipsis, usa de Ticonio, aunque sin declararlo explícitamente.[11] Asimismo, como

1. *De Doctrina christiana*, III, 30, 42 (hacia el año 426/7).
2. *De viris inlustribus*, c. 18 (hacia el 491/4).
3. *Commentarium super Apocalypsim Beati Joannis libri quinque*, *PL*, 68, 793 ss.
4. *Institutiones*, I, 9; *Complexiones in Acta et Apocalypsim. Praef.*, *PL*, 70, 1382.
5. *Homiliae in Apocalypsim Beati Joannis*, *PL*, 35, 2417-2452; Dom G. MORIN, *S. Caesarii opera omnia*, Maredsous, 1942, vol. II, p. 210-277.
6. *Commentarium in Apocalypsim*, *PL*, 93, 129-206.
7. *Beati in Apocalypsin libri XII*, H. A. SANDERS, Roma, 1930 (*Papers and monographs of the American Academy in Rome*, vol VII).
8. *In Apocalypsim libri X*, *Maxima Bibliotheca Patrum*, Lión, 1677, vol. XIII, p. 403-657.
9. *Commentarium in Apocalypsim*, *PL*, 100, 1087-1156. Depende de Beda y de Ambrosio Autperto.
10. *Collectiones in Epistolas et Evangelia*, *PL*, 102, 13 ss. En el prólogo cita a Ticonio entre los autores utilizados, pero sólo mediante Beda se sirve del donatista.
11. Cfr. J. HAUSSLEITER, *CSEL*, XXXXIX, 1916, 10-156: a lo largo de la edición señala los lugares procedentes del comentario ticoniano, y en la Introducción trata

parece probable, el obispo español Apringio.[12] A base de estas constantes y amplias utilizaciones de los Comentaristas del Apocalipsis, y con los fragmentos de Torino, publicados en el *Spicilegium Casinense*,[13] se podría, a juicio de Bousset, Hahn, Haussleiter, Ramsay, Monceaux y Moricca, reconstruir, al menos en gran parte, el comentario perdido del cismático donatista. Y esto es, ni más ni menos, lo que nosotros, no sin cierto temor por lo delicado de la empresa, nos hemos propuesto intentar, seguros de que la idea será aprobada por el público erudito, y los resultados benignamente juzgados por él.

Ante todo, convendrá, pues, hacer un estudio completo, en su sumariedad, sobre la personalidad de Ticonio como escritor, recogiendo cuanto sabemos de sus gustos literarios e ideas propias, dentro, naturalmente, de un ambiente común donatista. Este primer contacto con Ticonio tendrá por resultado el revelarnos las características más generales y constantes de la obra ticoniana, que pretendemos reconstruir. Enmarcados en este cuadro general ideológico-literario de su autor, podemos dar un paso más, situando en su propio ambiente todas cuantas noticias tenemos referentes a la estructura externa y carácter interno del Comentario, sin olvidar el fin y causas que motivaron la composición de la obra ticoniana. Obtenido de este modo el esquema teorético del Comentario, el estudio de las fuentes de reconstrucción será llevado a cabo en vistas a la ejecución práctica del esquema, para lo cual los estudios precedentes nos habrán notablemente delimitado el campo de las hipótesis, tan lleno de escollos en materia de atribuciones, según se ha podido comprobar en los estudios llevados a término sobre este tema y otros similares. El análisis de cada fuente será hecho en función de su importancia para la reconstrucción del Comentario perdido, notando la fidelidad, frecuencia, inmediatez o mediatez de las citaciones, etc. En principio, este trabajo incluye un dilema insoluble. Para conocer el valor y fidelidad de las fuentes necesitábamos antes confrontarlas con la obra

de ello en las p. XLIII-XLIV, LVI, LXIV, remitiéndonos a su artículo de la *Realencykl. für protest. Theol.*, t. XX³, p. 851-855. En el índice de lugares de la edición de Victorino, constan siete citas de Ticonio.

12. *Commentarius in Apocalypsim*, Dom. M. FÉROTIN, Paris, 1900; nueva edición por A. C. VEGA, El Escorial, 1941 (*Scriptores Ecclesiatici Hispano-Latini Veteris et Medii Aevi, fasc.* X-XI). Aprinigio, utilizando a Primasio, se convierte en un elemento interesante de control, cuyo valor sigue siendo aún prácticamente desconocido, para llegar a obtener el tan codiciado texto de Ticonio. Cfr. infra, p. 407.

13. *Tyconii Afri fragmenta Commentarii in Apocalipsim hactenus deperditi, nunc primum ex Cod. Taurinensi F. IV. I olim Bobiensi nº 62 in lucem proferuntur. Spicilegium Casinense*, t. III, Pars Prior, 1897, p. 263-331. Da en columna paralela el texto respectivo de Primasio, y en nota los paralelos de Beda y Cesáreo.

perdida, y la reconstrucción de ésta no es posible sino después de una revalidación exacta, en cuanto a lo posible, de las utilizaciones. Hemos optado por una vía media, reconstruyendo aquellos capítulos en que los fragmentos de Torino nos ofrecían un elemento para controlar simultáneamente su texto y el de los demás utilizadores. Finalmente, el contacto directo con estos elementos de reconstrucción nos habrá enseñado algo sobre el método a seguir en la reconstrucción, extremos a evitar, crítica de dependencia, literalidad de las citas, etc. (cosas que nos permitirán decir algunas palabras sobre el método).

I

Ticonio escritor

Personalidad ideológico-literaria de Ticonio

Este estudio tiene una relación más estrecha y una importancia más capital para la reconstrucción de la obra perdida del cismático donatista de lo que a primera vista pudiera creerse. En efecto, muchas de las infundadas atribuciones que se han hecho[14] en los últimos lustros tuvieron por origen, precisamente, o la preterición de este punto, o la excesiva confianza en caracterizar «la originalidad tan característica, discernible sin demasiada pena», de Ticonio.[15] Al contrario, hay motivos para pensar en la dificultad de precisar con exactitud cuáles sean los rasgos característicos, cuál la manera de Ticonio. Sería necesario, no solamente un cuidadoso estudio del mismo Ticonio, sino una comparación sistemática de sus ideales con los ideales de otros escritores antiguos. De aquí la necesidad en el trabajo de restitución de la obra perdida, de una apreciación más justa del estilo y cualidades de Ticonio, que la demostrada por los críticos hasta ahora. Cosa fácil de conseguir, mediante una serie de observaciones de detalle.[16] Para ello no habremos de hacer otra cosa que seguir, en la medida de lo necesario para nuestro tema, la obra fundamental del historiador del África cristiana.[17]

14. Cfr. H. Ramsay, *Le Commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana*, en *Revue d'hist. et de littér. rel.*, 7, 1902, p. 439-444.
15. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, en el *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.*, de H. A. W. Meyer, 1896, p. 61 (citado por Ramsay, l. c., p. 439).
16. H. Ramsay, l. c., p. 439.
17. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. v, Paris, 1912, p. 165-219. — U. Moricca nos da un resumen fiel y constante de esas páginas en su *Storia della Letteratura Latina Cristiana*, t. II, parte I, p. 674-691.

1. Ticonio es un escritor, mejor, un pensador de ideas teológicas personales siempre interesantes. De ingenio penetrante y fecundo,[18] espíritu independiente y leal, donatista de nacimiento y laico de profesión, Ticonio viviendo en un mundo en el que a los laicos no se les reconocía ni siquiera el derecho de expresar las propias opiniones, él, laico, escribió y habló con la genialidad de un teólogo profundo. Donatista, él lo era a su manera ; hombre de estudio, que observaba curiosamente las querellas de la Iglesia, y que, con la independencia de su pensamiento, pretendía conservar su hablar franco ; un filósofo, que conocía la Biblia como ninguno, pero que la interpretaba a su manera, sin temor de apartarse de las opiniones hechas..., un polemista, en fin, ávido de verdad, capaz de confesar que sus adversarios no siempre se equicocaban, y de declarar a sus amigos que no siempre tenían razón.[19] Este amor a la verdad y esta franqueza le llevaron a sopesar las causas de la separación de la Iglesia de Donato, su Iglesia, y la católica, con la serenidad de un juez imparcial. Y cuando después de un maduro examen de la cuestión, después de rehacer la exégesis de los textos bíblicos alegados por la parte de Donato, llegó a una conclusión absolutamente desfavorable a los donatistas, no dudó en exponerlo así ante todo el mundo africano entonces en plena efervescencia. Provocó el comienzo de su actividad literaria y, con ello, la exposición de sus propias ideas, el cisma de Rogato, que inició una serie de disensiones dentro del seno mismo del donatismo, de las cuales, la más aislada, pero no la menos eficaz, fué la del mismo Ticonio. Cuando éste nació (hacia el 330), Donato, jefe de la secta, estaba en el apogeo de su actividad prolongada por espacio de cuarenta años. Durante su gobierno supo resistir con energía los dos edictos promulgados contra el donatismo : el de Constantino del 316, y el de su sucesor Constante del 347, ambos seguidos de una época de persecución contra los donatistas, conocida la segunda con el nombre de «*tempora Macariana*», de Macario, uno de los dos «*operarii unitatis*» enviados por Constante a preparar la unidad proclamada en el edicto del 347. Dejando a la iglesia donatista bajo la protección de Juliano el Apóstata, Donato recibió a su muerte, acaecida en 355, un sucesor en la persona de Parmeniano. Tenía Ticonio entonces unos veinticinco años.

A diferencia de Donato, quien con infatigable actividad había sa-

18. S. Agustín, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 (*CSEL*, 51, p. 19, 8-9) : «Tychonium hominem quidem et acri ingenio praeditum et uberi eloquio...».

19. P. Monceaux, en *Journal des Savants*, 1909, p. 162 ; cfr. *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, v, 165 ss. (citado por P. de Labriolle, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, Paris, 1924, p. 391-392).

bido recoger y guiar, aun en los momentos más difíciles, las dispersas fuerzas de la secta, Parmeniano no supo conjurar el peligro de que la iglesia donatista, nacida del cisma, fuera a su vez dilaniada por el cisma.[20] El de Rogato, obispo de Cartenna (=Tenez) en la Mauritania, fué uno de éstos, cronológicamente el primero, que si no llegó a ser muy numeroso, resistió por espacio de cuarenta años los ataques de los parmenianistas y de la autoridad civil. Era esto hacia el 370, y aun en 407-408, San Agustín escribe su epístola XCIII[21] respondiendo a la carta de un tal Vicente rogatista, o sea sólo cuatro años antes que en la Conferencia de Cartago de 412 recibiese el donatismo, con todas sus sectas, el golpe de gracia, del que no pudieron reponerse como después de la «*tempora Macariana*», del 347, por falta de un Juliano. Estos hechos movieron profundamente a Ticonio y le sirvieron para reafirmarse en las conclusiones a que en su meditación había llegado. Su exposición, que, al igual de todas sus obras, aun las de pura exégesis como el *Liber Regularum*, reviste un carácter polémico, lleva el título *De bello intestino* (c. 370). Fué completada más tarde (c. 375) al responder, en las *Expositiones diversarum causarum*, a las objeciones movidas contra su tesis, cuyo contenido volvía a examinar de nuevo, justificando las consecuencias. Probablemente las objeciones a que Ticonio respondía en las *Expositiones*, eran recogidas de nuevo, en 378, por el mismo Parmeniano en su *Epistula ad Tychonium*, conservada, en su gran parte, en los tres libros de refutación consagrados por San Agustín. Viendo Parmeniano que Ticonio se reafirmaba en su leal posición antidonatista, permaneciendo él donatista, y que no se dejaba conmover por las críticas, le hizo condenar y excluir del partido en un concilio del 380.[22]

Desde este momento, el que, en frase de San Agustín, había disputado con vehemencia y copia de palabra sobre la universalidad de la Iglesia, y había tapado la boca de los adversarios con muchos, de valor y manifiestos testimonios de las Santas Escrituras,[23] el que siendo donatista «*invictissime contra donatistas scripsit*»,[24] expulsado por los suyos, y no decidiéndose a abrazar la causa de los católicos, se refugió en su ocupación favorita, la exégesis, aunque sin abandonar nunca por completo la polémica, como insinuamos antes. Iba ahora a comenzar la obra que le ha hecho vivir en la posteridad, a través

20. Cfr. MORICCA, o. c., p. 646.
21. Al. GOLDBACHER, *CSEL*, XXXIIII, 1898, p. 445-496.
22. S. Agustín, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 (*CSEL*, 51, p. 19, 23-26).
23. «Hoc ergo Tychonius cum vehementer copioseque dissereret et ora contradicentium multis et magnis sacrarum scripturarum testimoniis oppilaret...», *Contra Epist. Parmeniani*, I, 1 (*CSEL*, 51, p. 19, 23-26).
24. S. Agustín, *De doctrina christiana*, III, 30, 42.

de los encomios de San Agustín —en quien Ticonio hubiese reconocido un aprovechado discípulo, tanto en el campo de la Teología como, y sobre todo, en el de la exégesis, lo cual es para Ticonio el mejor panegírico—, y a través de las utilizaciones, que, comenzando en San Jerónimo, informarán la literatura apocalíptica de toda la Edad Media. El *Liber Regularum* o manual de exégesis (escrito hacia el 382) abre la fila. Calurosamente recomendado por San Agustín,[25] extractado y utilizado posteriormente,[26] es, quizá por esto, el único libro de Ticonio que se nos ha conservado, si bien no sin una considerable laguna al final.[27] Él es, sin duda, la fuente de información más autorizada para reconstruir la personalidad íntegra de Ticonio y el elemento de crítica interna más indispensable para conocer los gustos literarios y el carácter exegético del Comentario al Apocalipsis que constituía la aplicación práctica de las reglas exegéticas. Fué compuesto hacia el 385. Lo remarcable en el sistema expuesto aquí por Ticonio es la preocupación de referirlo todo al presente o al futuro. Así, la polémica se introduce a menudo en la exposición de las Reglas, de suerte que también ellas tratan del donatismo. Cuando habla de la Iglesia, entiende la suya, esto es, la de Donato. Y para demostrar que la verdadera Iglesia se ha conservado únicamente en África (=Sur), invoca precisamente aquellos textos usados por la controversia de los cismáticos africanos, ampliamente refutados en los tres libros *Contra Epistulam Parmeniani*, de San Agustín: Joel, 2, 20 (=*Liber Reg.*, 7, p. 73, ed. Burkitt); Jer., 3, 12; Job, 11, 17 (=*Liber Reg.*, 7, p. 75). El Comentario al Apocalipsis estaba hecho, según Moricca —copiando a Monceaux[28]— sobre una versión previa, total o parcial, del Apocalipsis hecha por el mismo Ticonio. No sabemos en qué se basa esta afirmación. Gennadio nada dice.

25. La epístola 249 es una recomendación del libro, como de todas las obras de Ticonio, incluso las polémicas. Hacia el 396 enviaba el *Liber Regularum* a su fiel amigo Aurelio de Cartago, pidiendo su parecer sobre él (*Epist.*, 41, 2). En el *De doctrina christiana* hace un resumen de las Reglas para el uso del clero católico (III, 42-56). Y en el curso de su obra, se encuentran con frecuencia recomendaciones del cismático donatista, con observaciones sobre la manera de usarlo con utilidad y sin peligro: Cfr. *Epist.*, 249; *Quaestiones in Heptateuchum*, II, 47, 102; *Retractationes*, II, 18.

26. Recogidas por BURKITT, *The Rules of Tyconius* (*Texts and Studies*, vol. III, n.º 1, Cambridge, 1894): Introduction, § III: The literary History of the Book of Rules, p. XVIII-XXIV. — Cfr. MONCEAUX, *Hist. Litt. de l'Afrique chrét.*, V, p. 192.

27. Gennadio —y él solo— dice que estas reglas eran VIII; pero como muy bien hace notar O. BARDENHEWER (*Geschichte der altchirchlichen Litteratur*, III, p. 495, nota 6), esta lectura retenida por W. HARDING (ed. de la *Bibl. Teubneriana*, Lipsiae, 1879), reposa seguramente en una mala lección de copista.

28. MORICCA, *Storia...*, p. 685; MONCEAUX, *Hist. Litt.*, p. 169.

2. T. Hahn, en su obra: *Tyconius-Studien*,[29] ha hecho un estudio, siempre interesante, sobre la concepción global de la teología de Ticonio,[30] que, según él, está basada en la acción redentora de Dios en y para la Humanidad. Esta acción es el cumplimiento de una lucha victoriosa contra las potencias enemigas de Dios. Dos reinos, dos ciudades, están en lucha una contra otra: el reino de los buenos y el de los malos; Cristo como cabeza de los buenos, y el diablo como cabeza de los malos. A esta lucha constante dentro de la Iglesia se refiere toda la Sagrada Escritura: *nihil est enim, quod praeter ecclesiam describat*.[31] Es el principio fundamental de la hermenéutica ticoniana. Sobre él está construído todo el edificio de las dos ciudades contrarias, que dará más tarde tema a San Agustín para el *De Civitate Dei*.

No vamos a seguir a Hahn en su exposición, que reúne todo lo aprovechable del *Liber Regularum* y los fragmentos que en mayor o menor grado de probabilidad pudieran pertenecer al Comentario perdido del Apocalipsis. En principio, no todos los fragmentos utilizados por Hahn son de igual valor ni igualmente utilizables, y algunos ciertamente han sido atribuídos ya a autores otros que Ticonio, cosa que pudiera comprometer la síntesis teológica auténticamente ticoniana. Prescindiremos, pues, ahora del Comentario al Apocalipsis, ya que lo que buscamos es un criterio teológico para su reconstrucción. De momento estas ideas que hemos avanzado de la exposición de Hahn nos han situado en el punto de partida y carácter eminentemente exegético de la Teología de Ticonio. Esa concepción del Antiguo Testamento refiriéndolo todo, como una profecía, a la Iglesia de Cristo, constituída simultáneamente por buenos y malos, nos revela una de sus ideas favoritas, expuesta con eficacia, contra el ostracismo obstinado de los donatistas, sus correligionarios: el universalismo eclesiológico. Es una idea que más tarde heredó San Agustín. Y es asimismo San Agustín, en sus obras antidonatistas sobre todo, quien nos ha enterado de esta posición de Ticonio. Ticonio exponía en el *De bello intestino* numerosos textos de la Escritura,[32] probando cómo Dios había prometido, ya desde Abrahán, la universalidad de la Iglesia. Siendo así, nunca la malicia humana podrá frustrar la promesa que fué hecha en la presciencia divina.

29. *Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen-und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*, Leipzig 1900. (*Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, 6, 2.)
30. O. c., p. 23-56.
31. En Beato, ed. FLÓREZ, p. 351; SANDERS, p. 399. — Cfr. HAHN, p. 23.
32. «Profert Tychonius diuini testamenti tonitrua»: S. Agustín, *Contra Epistulam Parmeniani*, 2, 2 (*CSEL*, 51, p. 20, 30).

Luego la Iglesia es universal. Es cierto, como quieren los donatistas, que la Iglesia, divina en sus principios, es santa; pero en la práctica nadie en esta tierra puede escapar a las consecuencias inherentes a la fragilidad humana. Además, los donatistas, por el mero hecho de creerse santos, se maculan por su soberbia. Por otra parte, la historia del donatismo lo prueba con evidencia. En conclusión: el cisma donatista es ilegítimo: hay que tolerar a los malos en la Iglesia, ya que no hacen impuros a los que con ellos conviven por el mero hecho de su convivencia. La separación se hará en el juicio.[33] La primera parte, pues, del *De bello intestino* es, si damos fe a San Agustín, una impugnación contra la legitimidad del cisma donatista. En primer lugar, por la universalidad de la Iglesia, que no sabría limitársela razonablemente a una reducida iglesia africana. Después, como consecuencia de la inoportuna indulgencia de los donatistas con muchos pecadores, que, según ellos, deberían viciar a todo el que con ellos comunicara, se venían por tierra los principios rígidos de la iglesia «pura». En fin, esta iglesia no podía defender honestamente en lo sucesivo la legitimidad de su cisma, dado que, con Rogato, hasta la discordia había penetrado en su mismo seno.

De una manera igualmente coherente trata la cuestión del segundo Bautismo, problema ya candente en San Cipriano, escribiendo contra Novaciano.[34] San Cipriano y los donatistas confundían el poder de orden y el de jurisdicción; en otras palabras, hacían depender el carácter sacramental de la misión de la Iglesia y no del sacerdocio de Cristo. Según ellos, la Iglesia podía hacer que un sacramento administrado convenientemente no produjese su efecto. Así, sin negar el carácter bautismal ni el del Orden, afirmaban que, por faltarle la potestad de la Iglesia, no producía efecto alguno. Es, pues, un error sobre la *eficacia* del carácter sacramental, más que sobre su *existencia*. Como base de esta teoría se percibe en el fondo el eco de la concepción, tan cara a los antiguos, de que *extra ecclesiam nulla est salus*. Por tanto —concluían—, la Iglesia es dispensadora única de la redención y santificación, dispensación que administra según su libertad. En la práctica todo dependía del Obispo, ya que *ubi episcopus, ibi ecclesia*. De aquí la importancia de la deposición de un obispo: un obispo depuesto o caído no representaba más la Iglesia, y por tanto no podía transmitir a sus súbditos

33. S. Agustín, *Contra Epist. Parm.*, III, 3, 17. Cfr. *Epist.*, 249.

34. S. Agustín, en su *Epistola XCIII*, 10, 35-40, contra el rogatista Valentín, tiene unas páginas de inestimable valor, para conocer con exactitud la posición de S. Cipriano en el problema de la rebautización. Habla asimismo de las pretendidas alteraciones del texto, tomadas por alguno como argumento para la defensa de S. Cipriano.

los poderes divinos del perdón y santificación. La Iglesia católica no es, pues, según los donatistas, la Iglesia verdadera, porque en su seno hay fieles que admiten la validez del bautismo administrado por los herejes, y que no es necesario rebautizar a los que vienen de la herejía. Era el caso de Ticonio. Ticonio no admitía formalmente la necesidad de rebautizar a los que venían de otra Iglesia. Pues él tenía por válidos los sacramentos administrados por los católicos del país. Repudiando la vieja costumbre africana, admitía la eficacia del bautismo conferido según los ritos, aun por los herejes. Sus argumentos estaban sacados de la interpretación personal de los textos usados en la controversia y la historia de su Iglesia : era su fuerte.[35] Ticonio conocía mucho y dijo mucho de lo que pasaba en la Iglesia de Donato.[36] Así alegaba nada menos que la autoridad de Donato el Grande, el cual en un concilio donatista de 270 obispos, había autorizado para recibir en su comunión a los católicos sin preceder el segundo bautismo. En consecuencia, un obispo donatista, por nombre Deuterio, había reunido en su Iglesia un gran número de «traditores», sin que Donato hubiese por esto cesado de comulgar con él.[37] No obstante, Ticonio permanecía donatista. Se le tachó de inconsecuente,[38] se insistía en la contradicción existente entre su doctrina y su conducta.[39] Y esto a la vez por católicos y donatistas. Pero, ¿había causa para ello? Ticonio siempre consideró la Iglesia donatista como la Iglesia verdadera. De esto no cabe dudar. Ahora bien, lo que pretendía con su doctrina pacifista era la unión de ambas Iglesias, moviendo a los donatistas a recibir en su comunión a los católicos, puesto que tal cisma no tenía razón de ser. Así entendida la posición de Ticonio, es la de un buen donatista que no puede concebir el restablecimiento de la unidad religiosa sino a base del retorno de los falsos católicos a la verdadera Iglesia, esto es, la de Donato.[40] Esto conviene tenerlo muy en cuenta en la cuestión de atribuciones apoyada en el criterio teológico.

Otra idea que preocupó grandemente a Ticonio fué la cuestión de las relaciones entre la Ley y la gracia o la promesa. Es el tema de la Regla III del *Liber Regularum*.[41] Después de San Agustín,[42]

35. «Tychonius natione Afer, in divinis litteris eruditus, iuxta historiam sufficienter.» Gennadio. *De Viris*, c. 18.
36. S. Agustín, *C. Epist. Parm.*, II, 22, 42.
37. S. Agustín, *Epist. XCIII*, 10, 43 ; citado por MONCEAUX, o. c., p. 174 ; y MORICCA, o. c., p. 678.
38. S. Agustín, *Epist. XCIII*, 10, 44 ; *De doctrina christiana*, III, 30. 42.
39. S. Agustín, *C. Epist. Parm.*, I, 1 ; *Epist. XCIII*, 10, 43-44.
40. MORICCA, o. c., p. 678.
41. Principalmente en las p. 15, 17, 18-19, 25-26 de la edición de BURKITT
42. S. Agustín, *De doctrina christiana*, III, 33, 46.

se ha seguido afirmando que la III no era ninguna regla de interpretación, sino la solución de una dificultad. Y no les falta razón para afirmarlo. La cuestión es ésta : «Sabemos por la Escritura que nadie es justificado por las obras de la Ley. La misma Escritura afirma que nunca faltaron quienes cumpliesen la Ley y fuesen justificados». Ticonio, al fijar una regla de interpretación para la recta inteligencia de estas dos series de textos al parecer contradictorios entre sí, cierto que da la solución a esta dificultad, pero es sólo como una consecuencia del principio hermenéutico aplicado. Así la III es una auténtica Regla de interpretación. Con todo, ahora nos interesa más la solución que da Ticonio al ponerla en práctica. Es en principio el argumento que San Agustín hace valer contra los pelagianos, cuya herejía radicaba, según el mismo San Agustín, en la incomprensión de tal problema.[43] Pero San Agustín completa a Ticonio, quien, como no había entonces pelagianos, no precisó bien todos los términos. Ticonio sostiene que, si bien ninguno es justificado por las obras de la Ley de Moisés, muchos de los que la practicaron lo han sido por el mérito de la fe en Cristo Jesús. Para Ticonio, las obras las da Dios merced a la fe ; pero «*ipsam fidem sic esse a nobis, ut nobis non sit a Deo*».[44] San Agustín corregirá diciendo que incluso la fe es don de Dios.

3. Ticonio no es un virtuoso de la pluma, sino del pensamiento, y su calidad de escritor queda con mucho pospuesta a la del pensador. Su lengua no presenta nada nuevo ni original, y es semejante a la usada por todos los escritores africanos de la segunda mitad del siglo IV.[45] El estilo tiene precisión y exactitud, y una sobriedad de palabras que llega a hacerlo árido y oscuro. Ordinariamente se le ha de leer una segunda vez para alcanzar toda la profundidad del pensamiento. También tiene expresiones pintorescas, metáforas nuevas y comparaciones poéticas,[46] pero su gran cualidad es la precisión notable, juntamente con una remarcable concisión.

43. S. Agustín, íd., III, 33, 46.

44. S. Agustín, l. c.

45. BURKITT, o. c., p. LXVIII-CVI, estudia el estilo y vocabulario bíblico de Ticonio y da toda una lista, que compara con otros autores africanos ; en las páginas 110-124 hace otro tanto (Index of latin words) con las demás palabras no bíblicas. Cfr. MORICCA, o. c., p. 690. El texto bíblico del Apocalipsis de Ticonio fué parcialmente restaurado por A. SOUTER, *Tyconiu's Text of the Apocalypse: a partial restauration*, en *The Journal of Theological Studies*, 14, 1913, p. 338-358. Cfr. HAUSSLEITER, *Die lateinische Apokalypse der alten africanischen Kirche*, Erlangen, 1891 ; y H. J. VOGELS : *Untersuchungen zur Geschichte der lat. Apocalypse-Uebersetzung*, Düsseldorf, 1920, p. 195 ss.

46. *Liber Reg.*, BURKITT, p. 25. Citado por MORICCA, p. 690.

En resumen : Ticonio es un escritor profundo, de espíritu independiente, y doctrina firme. Sus ideas influyeron notablemente en San Agustín, cuyos argumentos teológicos sobre el universalismo de la Iglesia, la rebautización contra los donatistas, y sobre la doctrina de la gracia contra los pelagianos están inspirados inicialmente en el nervudo polemista africano. Su construcción de un sistema eclesiológico basado en dos facciones opuestas, en dos ciudades contrarias entre sí, ha pasado y quedado inmortalizado por San Agustín. De estilo muy conciso, su especialidad está en la exégesis y la polémica, que en Ticonio se encuentran prácticamente siempre juntas. Como criterio teológico para la reconstrucción del Comentario perdido no debe olvidarse tampoco la posición de Ticonio en favor y en contra de donatistas y católicos. Esta observación tan sencilla evitará muchos desengaños. Su doctrina, en su gran parte, habrá de considerársela dentro de la línea tradicional, reduciendo mucho el supuesto campo de las opiniones particulares, para aumentar el de las ideas comunes con los grandes maestros de la doctrina cristiana. Así, pasajes cuyo contenido teológico pudiera atribuirse a Ticonio o San Gregorio, se encuentran claramente diferenciados por el estilo y la expresión. Y otros atribuídos a Ticonio, son de Isidoro o Gregorio el Grande.[47]

II

El Comentario al Apocalipsis

Estructura externa y carácter interno del Comentario

Llegados aquí, demos una mirada de conjunto sobre las cualidades que el estudio sumario de Ticonio, como escritor y teólogo, nos han permitido adivinar. En principio hemos visto que el Comentario al Apocalipsis pertenece a la sección exegética de las obras ticonianas. Una confrontación más con la otra obra exegética de Ticonio que poseemos, nos ha demostrado que las tendencias polémicas no son en él imposibles : más, que son casi una necesidad en la mentalidad ticoniana, siempre orientada a deshacer los obstáculos para la unión de donatistas y católicos, que constituía las bases de la concepción eclesiológica ideal de Ticonio. Junto a un estilo sobrio, la profundidad del pensamiento enmarcado en un cuadro exegético, será un

47. H. L. Ramsay, *Le Commentaire...*, p. 444.

criterio interno que reforzará la posibilidad de una atribución ya por otros criterios postulada. La posición de balancín, igualmente contraria a donatistas o favorable a ellos, insinuará una de las más inconfundibles características ticonianas, que, sumadas a las ideas teológicas que sabemos esgrimidas contra la obstinación donatista, son un criterio no despreciable y un guía bastante seguro dentro del campo, lleno de escollos, de las hipótesis en materia de atribuciones. Sabemos —y esto es muy notable— que en el Comentario seguía las siete reglas de su Código de hermenéutica, de las que era una confirmación práctica.

Ahora, dando un paso más, vamos a recoger todos los testimonios que han llegado hasta nosotros, para ver de reconstruir la estructura externa e interna del Comentario.

San Beda, en la carta a Eusebio, a quien dedica su Comentario al Apocalipsis,[48] nos dice que la obra de Ticonio estaba dividida en tres libros.[49] La obra iba precedida de un largo preámbulo[50] muy del gusto de Ticonio.[51] Probablemente este preámbulo está representado en la «*Summa dicendorum*», como denominó Flórez a la Introducción que precede al Comentario de Beato,[52] y que no puede admitirse, con Haussleiter,[53] fuese obra de Jerónimo, pues él no habría conservado ciertos pasajes, donde se habla de los donatistas y de las cosas del África o del milenarismo.[54] Monceaux, a base de

48. *PL*, 93, 129-134.

49. *PL* 93, 134 A: «Cumque opus memoratum in tres libellos relevandae mentis gratia findi placuisset...», etc.

50. MONCEAUX, o. c., p. 201; MORICCA, o. c., p. 687.

51. Cfr. Primasio, *Praef. in Commentarium super Apocalypsim Beati Johannis*, *PL*, 63, col. 793; Beda, *in Apocalypsim, Praef.*, *PL*, 93, col. 133 (Agustín, *De doctrina christiana*, III, 30, 42).

52. FLÓREZ, p. 4-34; SANDERS, p. 5-43.

53. J. HAUSSLEITER, en *Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben*, VII, 1886, p. 251. Opinión aceptada por Dom M. del ÁLAMO: *Los Comentarios de Beato al Apocalipsis y Elipando*, en *Miscellanea Giovanni Mercati*, II, 1946, p. 20 (*Studi e Testi*, 122).

54. MONCEAUX, o. c., p. 201-202. Según opinión de Monceaux (l. c.), Beato abreviaría y mutilaría, de suerte que desconoceríamos las conclusiones que Ticonio sacaba de su estudio. Sin pretender dar una solución al problema de la parte que Ticonio pueda tener en esta «*Summa dicendorum*», ni concederles más valor de lo que tienen, he aquí resumidas las conclusiones a que de momento me han conducido mis experiencias personales: Tanto en Ticonio como en Beato, esta introducción, más que una «*Summa dicendorum*», era una «*Summa dictorum*», esto es, un resumen del contenido de todo el libro. Así piensa también W. NEUSS, añadiendo que según VOGELS (*Untersuchungen...*, p. 70), a juzgar por las citaciones bíblicas, esta parte no estaría compuesta por Beato, sino que representaría un extracto-resumen del comentario de Ticonio. *Die Apokalypse des Hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration*, I, Text. Münster, 1931, p. 7. Al estudiar las fuentes del Comentario de Beato, he comprobado que casi todos los autores que con alguna extensión son utilizados a lo

las indicaciones de Beato, ha reconstruído así el contenido del Comentario: El primer libro comentaba los tres primeros capítulos del Apocalipsis;[55] el segundo, los capítulos 4-7;[56] el tercero, los capítulos 8-22.[57] Lo característico de este comentario es que, de toda profecía y de toda particularidad del Apocalipsis, el autor deducía toda una doctrina de la Iglesia, de la que cada parte correspondía a una sección del texto comentado.[58] Como la Iglesia para él era siempre su Iglesia, la donatista, Ticonio encuentra de este modo en el Apocalipsis toda su historia, en la que era perito,[59] lo que demuestra el interés incluso histórico de este Comentario, muchas de cuyas alusiones a los sucesos del África nos han sido conservadas por Beato. En el primer libro, Ticonio describía la Iglesia real; en el segundo, la Iglesia ideal, soñada por los justos del Antiguo Testamento, y aun en su tiempo por los verdaderos cristianos: así él define los caracteres de la verdadera Iglesia, que es la suya; en el tercero, tres cuadros explican la Historia Universal del Cristianismo: la pasada, a propósito de Apoc., 8-10, predicación del Evangelio, obstáculos que había encontrado la propaganda, persecuciones contra los fieles principalmente en África, luchas que había sostenido la Iglesia después de la Pasión y que debía sostener hasta el advenimiento triunfante de Cristo, hasta la última persecución, separación de los falsos hermanos al fin del mundo; la presente, predicha en los capítulos 11-14 del Apocalipsis; la futura, anunciada desde el

largo del Comentario encuentran un eco en la «*Summa dicendorum*» en el lugar paralelo. No me detendré en demostrarlo, pues está fuera del margen de nuestro trabajo; pero su estudio será llevado a cabo, si Dios quiere, una vez esté en disposiciones de haber de utilizar esta parte del Comentario para la reconstrucción de la obra de Ticonio. En resumen: la Introducción, como tal, es original de Beato y sólo de los demás autores, en la medida en que éstos están representados en el Comentario. Una excepción habrá que hacer para Ticonio: en principio el plan sería de Ticonio, y como Ticonio es uno de los autores más ampliamente extractados, quitados los lugares de referencia a otros autores que constituyen propiamente el Comentario: Apringio, Jerónimo, Isidoro, etcétera (las digresiones ordinariamente no se encuentran resumidas en la Introducción), nos quedaría en substancia el preámbulo que iba a la cabeza del Comentario ticoniano.

55. Aproximativamente, puesto que nuestra actual división en capítulos es distinta de la adoptada según su propio gusto por los antiguos (Casiodoro la divide en 33 capítulos por razones alegóricas).

56. Así parece indicarlo Beato: Cfr. FLÓREZ, p. 139; SANDERS, p. 159: «Hic liber continet quattuor animalia et quattuor equos (et: *TCRNPE*) animas interfectorum (interemptorum: *ARNQ*; + et: *TCRNPE*), quattuor uentos et duodena millia» (*Apoc.*, 4-7).

57. HAHN, *Tyconius-Studien*, p. 18-19; citado también por MORICCA, p. 687.

58. HAHN, l. c., p. 19-20, 57 ss.; citado por MORICCA, p. 688.

59. Genadio, *De viris inlustribus*, c. 18: «iuxta historiam sufficienter (eruditus)».

capítulo 15 al 22, y que comprende los últimos tiempos del mundo: victoria momentánea de la Ciudad del Diablo, persecución suprema contra la Iglesia, separación definitiva de los buenos y los malos, último juicio, destrucción de la Ciudad maldita, y triunfo final de los elegidos.[60]

Un tan rico contenido histórico-teológico, juntamente con las interminables digresiones que tanto exacerbaban a Primasio,[61] debía formar un Comentario bastante voluminoso, de suerte que justificaría plenamente el *multipliciorem explanationem,* de que habla Ambrosio Autperto,[62] o el *multiplicem expositionem,* como copió Alcuino.[63]

El Comentario seguía por orden el texto del Apocalipsis según su propia traducción, dejando sin exponer «*plura quae illi utpote viro ingenioso, et qui, sicut de eo dictum est, ueluti rosa in spinis effloruit, aperta nec quaesita digna uidebantur*».[64] Aplicaba el método alegoricotípico teóricamente expuesto por él en las *Regulae,*[65] aunque sin atenerse estrictamente a las siete reglas allí expuestas. Pues si bien son las principales, hay otros modos de interpretación, como lo demuestra el mismo Ticonio al exponer muchas cosas obscuras, sin que haga servir ninguna de aquellas Reglas, no necesarias; por ejemplo, en el Apocalipsis estudia cómo se han de entender los siete ángeles de las Iglesias y no aplica ninguna de las Reglas dichas.[66] Según Casiodoro, quien al hacer su lectura había señalado lo bueno con la palabra χρήσιμον, y lo malo con ἄχρηστον, el Comentario contenía una exposición sutil y diligente del Apocalipsis,[67] y todos convienen en que contenía mucho bueno y aprovechable, y también mucho venenoso, declinando a la parte donatista,[68] cuya apología hace siempre que tiene ocasión, deplorando las persecuciones que éstos, como herejes, habían tenido que soportar de parte de Valentiniano, al serles arrebatadas y entregadas en manos de los católicos la plebe y las iglesias, las casas y posesiones, desterrados los sacerdotes. Más aún,

60. Monceaux, o. c., p. 203 (cfr. Moricca, o. c., p. 688).
61. *Coment. in Apoc., Praef.* (*PL*, 68, 793).
62. *Coment. in Apoc., Praef.* (*MBP*, XIII, 404 F).
63. *Coment. in Apoc., Praef.* (*PL*, 100, 1087 C).
64. Beda, *Coment. in Apoc., Epist. dedicatoria* (*PL*, 93, 133 A).
65. Beda, ibíd., col. 132.
66. San Agustín, *De Doctrina christiana,* III, 30, 42.
67. Casiodoro, *Complexiones Actuum Apostolorum et Apocalypsis Ioannis, Prologus* (*PL*, 70, col. 1382); *Instit.*, I, 9 (*PL*, 70, col. 1122 B).
68. Primasio, *Coment. in Apoc., Praef.* (*PL*, 68, 793-794); Casiodoro, *Instit.*, I, 9 (*PL*, 70, 1122); Beda, *Coment. in Apoc., Epist. dedicatoria* (*PL*, 93, 132-133); Ambrosio Autperto, *Coment. in Apoc., Praef.* (*BMP*, XIII, 404 F); Alcuino, *Coment. in Apoc., Praef.* (*PL*, 100, 1087 C).

siguiendo en esto la corriente común entre los donatistas,[69] llama mártires a las víctimas de la persecución, gloriándose de que tales calamidades estuviesen ya predichas en el Apocalipsis.[70] Primasio, con pretensiones de literato, acusa a Ticonio de ser poco pulido en el lenguaje, y Ambrosio Autperto se hace eco de esto.[71]

Además de estas noticias, interesantes para saber el carácter externo e interno del Comentario perdido, poseemos noticias de ciertas interpretaciones que daba Ticonio en él, transmitidas en buena parte por la nutrida nota que Gennadio le dedica. Según él, el Comentario se distinguía por su espiritualismo : todo era interpretado espiritualmente, nada carnalmente. Lo cual, aunque se haya de entender de todo el comentario, parece especialmente dirigido a hacer resaltar la manera cómo Ticonio entendía la cuestión tan debatida del milenio que Cristo había de reinar con los elegidos, y que dió lugar a interpretaciones tan groseras como las de los milenaristas procedentes del Judaísmo, con Cerinto a la cabeza. Ticonio —opuestamente a Victorino— rechaza esta fábula, como la llama San Jerónimo,[72] dando una explicación categórica. Consiguientemente, negaba hubiese dos «*in carne resurrectiones mortuorum*», una de los justos y otra de los injustos ; sino sólo una a la vez para todos, no excluídos los abortivos, deformados, para que no perezca substancialmente nada humano, ni deformado ni animado. Hace distinción ciertamente de dos resurrecciones, una de los justificados por el Bautismo, que resucitan a la vida eterna, y otra la general de toda carne.[73]

Referente a los ángeles, tenemos dos noticias : una del mismo Gennadio y otra de San Agustín. La de Gennadio dice así : «*In qua expositione (apocalipseos) angelicam stationem corpus dixit esse*». Según esto, Ticonio enseñaría que los ángeles eran corpóreos. La de San Agustín se refiere al modo de interpretar los siete ángeles de las Iglesias, a los que manda escribir. Ticonio, después de un largo

69. San Agustín, *Contra Ep. Parmen.*, III, 6, 29.
70. Beda, *Coment. in Apoc.*, *Epist dedicatoria* (*PL*, 93, col. 133).
71. Primasio, *Coment. in Apoc.*, *Praef.* ; Ambrosio Autperto, *In Apoc.*, *Praef.*
72. *In Isaiam*, 54, 11-12 (*PL*, 24, col. 523 D) ; ibíd., 59 inc. (*PL*, 24, col. 627 *B*) ; *In Joelem*, 3, 16-17 (*PL*, 25, 986 A), etc.
73. «Mille quoque annorum regni in terra iustorum post resurrectionem futuri suspicionem tulit. Neque duas in carne resurrectiones mortuorum futuras unam iustorum et alteram iniustorum, sed unam et tunc semel omnium, in qua resurgunt etiam abortiui, deformati, ne quid humani generis deformatum et animatum in substantia intereat. Ostendit distinctionem sane duarum resurrectionem ita fieri, ut primum, quam iustorum apocalypsin credamus modo in isto saeculo, ubi iustificati per fidem a morticinis peccatorum suorum per baptismum ad uitae aeternae stipendium suscitantur ; secundum uero generaliter omnis hominum carnis.» Gennadio, *De viris inlustribus*, c. 18.

razonamiento, conservado,[74] llega a la conclusión de que los ángeles son lo mismo que las Iglesias.[75]

Fuera de estas noticias esporádicas en autores que no se ocuparon mayormente del Apocalipsis, la literatura apocalíptica posterior nos ha conservado algunas interpretaciones de Ticonio sobre puntos concretos del Apocalipsis. Habiendo de recurrir a ella para formarnos un criterio en vistas a una más segura norma en materia de atribuciones, hemos de prescindir aquí de aquellos pasajes que, si bien pueden considerarse como auténticamente ticonianos, necesitan también ellos de la aplicación de este criterio que nos vamos formando. Y como un error de principio acarrearía después graves inconvenientes, nos hemos de limitar a los elementos suministrados por las citas expresas, que una aplicación prematura de los principios podría bastardear. Después de la publicación de los fragmentos de Torino,[76] no sabríamos estar de acuerdo con Haussleiter al conjeturar que siempre que Primasio habla de «*alia translatio*» se refiere a la versión de Ticonio. Así, ateniéndonos a lo seguro, he aquí los textos del Apocalipsis sobre los que sabemos algo de la interpretación de Ticonio:

Apoc., 5, 6: Beda, *PL*, 93, 145 D: «Tychonius agnum ecclesiam dicit, quae in Christo accepit nomen et potestatem».

8, 7: Beda, *PL*, 93, 155 D: «Hunc versum Tychonius sic exponit: facta est ira Dei, quae haberet in se multorum necem». — Esta interpretación, que concuerda con la de Beato y Cesáreo, es según el sentido, no según las mismas palabras de Ticonio.[77]

Ibíd.: Beda, *PL*, 93, 156 A: «Tychonius de tertia parte sic in hoc loco inquit: Tertiam hostes intestinos dicit. Caeterum quidquid praeter ecclesiam est, tertia pars dicta est, et ecclesia tertia, quae contra geminum malum pugnet». — Tampoco aquí Beda es literal, pero extracta muy bien a Ticonio.

9, 3-11: Casiodoro, *PL*, 70, 1410: «Describitur etiam in mysticam nocendi potentiam positio locustarum, quod Tychonius minutius et abundanter exposuit: quibus angelum terribilem dicit praeesse,

74. Beato, ed. SANDERS, p. 87, § 30-96, 73 (fuera de los trozos ya identificados de Gregorio, etc.); Cesáreo, *PL*, 35, 2420. La manera como resume Primasio hace pensar que Beato y Cesáreo (más resumido) se acercan mucho a Ticonio, sobre todo el primero.

75. «Sicut in Apocalypsi Iohannis quaerit, quem admodum intelligendi sint angeli ecclesiarum septem, quibus scribere iubetur; et raciocinatur multipliciter; et ad hoc pervenit, ut ipsos angelos intellegamus ecclesias.» *De doctrina christiana*, III, 30, 42. (*Flor. Patristicum*, 24, 1930, p. 64: ed. H. J. VOGELS.)

76. *Spicilegium Casinense*, III. *Pars Prior*, p. 263-331.

77. Nuestra reconstrucción del texto de Ticonio que tenemos hecha, aunque parcial, es suficientemente segura para permitirnos avanzar ésta y las demás afirmaciones que aquí formulamos.

cuius nomen Exterminator est». — La lección del *Spicilegium* atestigua «Perdens» por «Exterminator».

9, 16: Primasio, *PL*, 68, 861 A: «Alia porro translatio, quam Tychonius exposuit habet, "Et numerus equestris exercitus bis myriades myriadum". Ubi expositionem praeteriens, hoc tantum adiecit, non dixit quot myriadum».

Ambrosio Autperto, *MBP*, XIII, p. 506 D: «Quod nimirum alia translatio, quam donatista Ticonius exposuit, simili quodammodo sententia indicat, quae ipsa uerba graeca unde translata est, seruat, id est, bis myriades myriadum».

Ambrosio depende también aquí de Primasio, de suerte que los dos no son en realidad más que un solo testimonio. Y ciertamente ofrecen alguna dificultad. La noticia en Primasio, que es más completa, incluye contradicción. Según él, Ticonio leería: *bis myriades myriadum*, y en la exposición se limitaría a decir que no se expresaba en el Apocalipsis el número de miríadas. Si dice *bis myriades myriadum*, ya señala el número. Por eso creo que Ticonio leyó simplemente: *myriades myriadum*.

12, 4: Beda, *PL*, 93 166 C: «Tychonius more suo tertiam partem stellarum quae cecidit falsos fratres interpretatur, quod altera tertia ecclesia sit, et hostes forinseci tertia». — Beda, al acentuar aquí *more suo*, parece indicar que Ticonio, como en otras partes, seguía tal interpretación, sin que se haya de encontrar precisamente aquí la explicación de las tres partes. Así lo hace Beato repetidas veces. O si no, el texto de Torino está corrompido.

12, 5-6: Casiodoro, *PL*, 70, 1411: Dice que, según Ticonio, el que el hijo fuese trasladado al cielo y la madre quedase por algún tiempo en la tierra, «in magnum sacramentum constat edictum».

14, 5: Beda, *PL*, 93, 174 B: Según Beda, la perícope de los 144.000, Ticonio la interpretaba no de sólo los vírgenes, sino en general de toda la Iglesia. (Cfr. Esmaragdo, *Collectiones in Epistolas et Evangelia*, *PL*, 102, 50 c: copia a Beda.)

14, 20: Beda, *PL*, 93, 178 A: «Tychonius messorem et uindemiatorem ecclesiam interpretatur, post persecutionum flammas clarescentem, et potestatem ligandi soluendique tenentem». — Lo que sigue en Beda no parece de Ticonio.

15, 6: Ambrosio Autperto, *MBP*, XIII, 573 D: «Quod certe donatista Ticonius non intellexit, qui impudenti temeritate, hoc loco exire ecclesiam ab ecclesia, quod uidelicet agens, pestifero ore astruere uoluit, in parte Donati a nobis exeunte, hanc potestatem remansisse, ut mundum plagis percutiat, nostramque ecclesiam illis exeuntibus, statim ignorantiae fumo repletam». — Éste era uno de los lugares donde Ticonio defendía la iglesia donatista.

16, 17: Beda, *PL*, 93, 181 D: «Quas (plagas) Tychonius omnes a contrario uult intelligi. Plaga est, inquiens, insanabilis, et ira magna accipere potestatem peccandi maxime in sanctos, nec corripi adhuc

maiore ira Dei». — Hasta aquí concuerda el testimonio de Beda con Beato y Cesáreo (en 16, 4). Lo que sigue en Beda, posiblemente es también de Ticonio, y ciertamente lo es la frase final: «Recapitulat ab eadem persecutione, ruinam describens impiae ciuitatis».

17, 6-7: Beda, *PL*, 93, 183 C: «Tychonius bestiam ad omne corpus diaboli refert, quod decedentium et succedentium sibi generationum pro cursu supplectur. Maxime, quia mulierem, quam super aquas multas, id est, populos sedentem ostendere promiserat, super bestiam ostendit sedentem».

19, 21: Beda, *PL*, 93, 191 A: «Hanc caenam Tychonius sic exponit: Omni tempore comedit ecclesia carnes inimicorum suorum, dum comeditur ab eis, satiabitur autem in resurrectione de eorum carnali opere uindicata». — Lo mismo tiene Beato.

20, 13: Beda, *PL*, 93, 194 A: «Quod Tychonius sic exponit: Gentes, quas hic inueniet uiuas, ipsi sunt mortui maris. Et mors et infernus dederunt mortuos suos, ipsae sunt gentes sepultae». — Lo mismo se encuentra en Beato.

Resumiendo: Las noticias que tenemos sobre la estructura y carácter del Comentario de Ticonio al Apocalipsis no dejan de ser nutridas e interesantes. Con ellas y con los pasajes que a base de ellas puedan ser considerados como de Ticonio —en conjunto bastantes—, tenemos elementos suficientes para formarnos una idea bastante exacta de su contenido. No obstante, de aquí hasta poder llegar a reconstruir la misma letra de Ticonio hay mucha distancia. Y eso es lo que pretendemos. En primer lugar, fuera de raras excepciones, las digresiones de que la obra de Ticonio era rica, son omitidas sistemáticamente por Beda.[78] Cesáreo resume siempre, y Primasio también confiesa haber suprimido buena parte.[79] Beato es la cantera principal. Pero pasemos ya a trazar la historia literaria del Comentario ticoniano.

III

Historia literaria del Comentario al Apocalipsis

Fuentes de reconstrucción

De los dos elementos del Comentario ticoniano, el polémico cayó pronto en descrédito; el exegético, por el contrario, gozó de una extraordinaria fortuna, y puede decirse que, desde San Agustín hasta

78. *PL*, 93, 133.
79. *PL*, 68, 793.

hoy, gran parte del Apocalipsis suele aun interpretarse según las intenciones del Comentador cismático.[80] Y no obstante, la baja Edad Media no ha sabido transmitirnos obra tan interesante. La última noticia que de ella poseemos la debemos al Catálogo que en el siglo IX se hizo de la biblioteca del monasterio de S. Gallo, donde se lee : *Expositio Tichonii donatistae in Apocalipsim*, n.º 242.[81]

Ya hemos hablado de la mención de San Agustín y de la amplia noticia que Gennadio le dedica.[82] Después de ellos vienen uno tras otro los utilizadores que se aprovecharán ampliamente del Comentario de Ticonio. A ellos habremos de recurrir en el trabajo de reconstrucción de la obra perdida. Aquí los materiales son abundantes y a veces de buena calidad : la dificultad está en orientarse a través de esta cantera de compiladores. Las citaciones textuales o formales con nombre de autor, los pasajes auténticamente ticonianos que nos han conservado Beda, Casiodoro y otros, ofrecen, naturalmente, preciosas piedras de toque. Mas estas citaciones, relativamente poco numerosas,[83] no bastan. La mayor parte de las veces las observaciones tomadas al Donatista están fundidas en los desenvolvimientos del compilador ; están mezcladas con elementos de otra procedencia, y, sin un criterio extrínseco, el conjunto resultaría inextricable.[84] Por eso conviene examinar caso por caso. En principio están planeadas monografías particulares que estudiarán las fuentes de los comentadores del Apocalipsis : primero los antiguos, después los medievales. De este modo se logrará una clasificación exacta de su valor real en vistas al trabajo de reconstrucción del Comentario donatista africano.[85] Réstanos, de momento, decir dos palabras sobre el valor general de los mismos, según los estudios que se han hecho y las experiencias personales.

1. San Jerónimo (d. 395). — Después de la edición crítica de J. Haussleiter,[86] y sin necesidad de una monografía especial, podemos saber el valor de la recensión jeronimiana del Comentario

80. Moricca, o. c., p. 690.

81. Cfr. G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, vol. I, Bonn, 1885, p. 48 (citado por Moricca, o. c., 686).

82. Véase arriba, p. 401.

83. Catorce en total para todo el Comentario. Ni una por capítulo.

84. Monceaux, o. c., p. 200.

85. Es evidente que se nos impondrá rehacer el estudio del texto bíblico de Ticonio, y revisar de nuevo las conclusiones de Souter (vide nota 89) y de Vogels (vide nota 45). No cabe ponderar cómo ello interesa para la reconstrucción del Comentario del exégeta donatista.

86. *Victorini opera: II Commentarii in Apocalypsin, editio Victorini et recensio Hieronymi una cum posteriorum additamentis* (*CSEL*, 49, 1916, p. 10-154).

de Victorino de Pettau para la reconstrucción de la obra ticoniana. Monceaux la juzgaba en 1912 de poco valor, por razón de la dificultad de utilización.[87] Pero después del diligente estudio del mismo Haussleiter,[88] la obra de Jerónimo puede ser de gran utilidad. El *Index locorum* de Haussleiter registra siete pasajes tomados de Ticonio, algunos notables, secciones enteras, que el editor, con buen acierto, ilustra con los paralelos de Beato.

2. San Cesáreo : *Homiliae in Apocalipsin Beati Johannis.*[89] — Después de la demostración de Dom Morin, nadie insistirá en la identificación de estas XIX homilías con el Comentario perdido de Ticonio. Éste no era de carácter homilético. Muchos pasajes que Beda atribuye a Ticonio — y lo son — no se hallan aquí. Otra razón alegada por Monceaux[90] sería que su autor combate las teorías donatistas, especialmente la del segundo bautismo. Pero tal razón, después de saber las ideas teológicas de Ticonio, sobre todo en este punto, no tiene más que un valor «a contrario». Referente a su valor como testimonio de la obra ticoniana, se ha de reconocer que, dentro del cuadro general confuso de estas notas, el autor resume muy bien a Ticonio, y sus citaciones concuerdan literalmente, no sin demasiada frecuencia, con otras fuentes más constantes, sobre todo con Beato y Primasio. En este sentido su valor es superior al de Jerónimo, Apringio, Ambrosio Autperto y los medievales.

3. Primasio de Adrumeto (h. 552), obispo influyente, jefe de partido, autor célebre en su tiempo, contemporáneo de Justiniano y Casiodoro y amigo de Junilius, africano como él, es uno de los que más sistemáticamente han copiado a Ticonio. Sin reproducir su texto íntegramente, Primasio copia constantemente de su colega con escrúpulos de puritano y pretensiones de literato. Según su testi-

87. Monceaux, o. c., p. 200 ; le sigue Moricca, o. c., p. 686.

88. Además de la edición de Victorino, cfr. *Victorinus von Pettau*, en *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XX³, 1908, p. 614-619 (cfr. *Ticonius*, ibíd., p. 854) ; íd. : *Die Commentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse. Eine litterargeschichliches Unterzuchungen*, en *Zeitschrift für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben*, VII, 1886, p. 239-257.

89. *PL*, 35, 2417-2452. Atribuídas a S. Agustín, se hicieron sospechosas a los Maurinos y fueron en 1933 restituídas a S. Cesáreo por Dom G. Morin (*Rev. Bén.*, 45, 1933, p. 43-61 : Corrige el texto bíblico editado por Souter : *Tychonius's text of the Apocalypse...*, p. 338-358). Finalmente, en 1942 Dom Morin editó el texto crítico en su *Sti. Caesarii Arelatensis Opera Omnia*, t. II, p. 210-277. En la edición no se indican los fragmentos de Ticonio. Por tanto, sería necesario un estudio monográfico en este sentido.

90. O. c., p. 199 ; Moricca, p. 686.

monio,[91] no haría sino desflorar lo bueno, y aun esto haciendo una cuidadosa selección, suprimiendo lo redundante, dejando lo importuno y puliendo lo desaliñado, dando al conjunto un sentido católico que no encontraba en el cismático donatista. Y en principio ya es esto, pero dando a este plagio una amplitud más grande de la que aparece en las palabras del Obispo africano. Pero Primasio, como puritano que quiere aparecer, no se fía de Ticonio, a quien da el calificativo de hereje.[92] Por eso reproduce muy raramente su texto sin modificarlo. Al quererle corregir y completar, le parafrasea y le altera ; a menudo suprime lo más característico y original en el Donatista.[93] La monografía estudiando las fuentes de este Comentario es muy interesante. Falta una edición crítica.[94]

4. Apringio de Beja (después del 552). — El comentario al Apocalipsis de Apringio, posterior a Primasio, pues que le copia,[95] constituye, juntamente con el de Primasio y Ticonio, el fondo propiamente dicho del Comentario de Beato de Liébana. Y alguien ha llegado a afirmar que Apringio no tiene otro valor para la reconstrucción de Ticonio, que el de permitir eliminar una de las fuentes principales de Beato, y reducir de este modo el campo de acción respecto la obra de Ticonio.[96] Aunque no hay que aceptar un juicio tan radical sobre el valor intrínseco de Apringio, es cierto que éste representa una fuente muy secundaria de reconstrucción. En principio el Comentario de Apringio no se compone más que de los cinco capítulos primeros y los cinco últimos del Apocalipsis, suplido lo demás con la recensión jeronimiana de Victorino.[97] El trabajo atento

91. *PL*, 68, col. 793.
92. «Nec mirum quod hereticus rem sibi congruam fecerit». *PL*, 68, 793-794.
93. Monceaux, o. c., p. 200-201.
94. Un ensayo de reconstrucción crítica del texto bíblico fué hecha por J. Haussleiter en 1891 : *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, en Zahn : *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur*, iv, p. 1-224. (Cfr. *Theologischen Litteraturblatt*, xxv, 1904, 1 ss.) El texto del Comentario habría de ser completado con el fragmento que publicó Zarco Cuevas, *Un códice visigótico del siglo nono*, en el *Bol. Real Acad. de la Hist.*, 106, 1935, p. 406-409. A la verdad no puedo desechar los escrúpulos sobre la paternidad primasiana de estos fragmentos, a pesar de figurar en el margen del manuscrito la abreviatura *PRI*. La principal dificultad es la del estilo, más propio de un S. Gregorio que del Obispo de Adrumeto.
95. Cfr. F. Fita, *Patrología latina. Apringio, Obispo de Beja. Bol. Real Acad. de la Hist.*, 41, 1902, p. 356. Casi en los mismos términos se expresa el P. A. C. Vega en la transcripción que hace del artículo de Fita y que como Introducción figura a la cabeza de su edición de la obra apringiana (*Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini*, fasc. x-xi, 1941, p. xi).
96. *Theologische Literaturzeitung*, n.º 17, 1891.
97. Esto en términos generales. La fijación exacta se encuentra en los que han hecho la descripción del manuscrito de Copenhague : Férotin, *Apringius de*

de las fuentes de Apringio puede dar mucha luz en este punto. Falta una edición buena.[98]

5. Casiodoro. *Complexiones in Acta et Apocalipsin* (hacia el 580).[99] — Si hubiéramos de tomar al pie de la letra el testimonio del propio Casiodoro,[100] sacaríamos la impresión de que en las *Complexiones* él reproduce íntegro el comentario del Donatista, suprimidas sólo, en gracia a la brevedad, las partes heterodoxas. A la verdad, fuera de las dos menciones expresas,[101] el resto de las *Complexiones* conserva raras trazas del Comentario de Ticonio, para cuya reconstrucción no es de mucha utilidad. Y es que Casiodoro, además de ser siempre Casiodoro, tenía necesidad de escudarse en autores de renombre para dar valor a sus obras, en las que nunca deja de añadir su sello personal, al revés de Primasio a quien importaba conservar su renombre y reducir a un mínimum su dependencia del hereje Ticonio.

6. Beda. — De más interés que los dos precedentes, completando y corrigiendo a Primasio, es el comentario de San Beda al Apocalipsis. San Beda es más escrupuloso y metódico en sus citas, y poseía seguramente un ejemplar del Comentario de Ticonio. Le cita en varias ocasiones,[102] da extractos, y a veces opone el texto original al texto más o menos alterado de Primasio.[103] Un estudio comparativo de Primasio y Beda puede dar excelentes resultados, así como la asignación de sus fuentes precisará más el carácter personal de los Comentarios en oposición a los autores utilizados. La obra de San Beda, de la que no poseemos aún edición crítica, tiene un extraordi-

Beja. Son Commentaire de l'Apocalypse. París, 1900, en la *Bibliothèque Patrologique,* publicada por Ulysse Chevalier, vol. I (cfr. la recensión y crítica de Fidel Fita, *Patrología latina. Apringio, Obispo de Beja, BRAH,* 41, 1902, páginas 353-416). J. Haussleiter, en su edición de Victoriano, p. LII. El último es el P. A. C. Vega, en su edición de Apringio, *Introducción,* p. XXIX, quien, contra la común opinión, ha querido probar que la incorporación de la recensión jeronimiana de Victorino al texto apringiano, tal como la presenta el códice de Copenhague, es obra del mismo Apringio, y no del redactor barcelonés del siglo XII, como prueba Dom Férotin (l. c.). Su demostración, basada en la defectuosa edición de Victorino de Migne (*PL,* 5, 317-344), cae por su propio peso después de los trabajos de J. Haussleiter. Beato, no explotando a Apringio en los capítulos insertos de la obra de S. Jerónimo, refuerza la opinión tradicional opuesta a la integridad de la obra apringiana (cfr. Ramsay, *Le Commentaire de Beatus...,* p. 433).

98. La edición que en 1941 hizo el P. A. C. Vega (*SEHL,* fasc. X-XI) representa un retroceso respecto de la de Férotin. Cfr. *Clavis Patrum lat.,* 1093.

99. Según Dom M. Cappuyns, *Cassiodore,* en *DHGE,* vol. XI, col. 1375.

100. *Complexiones in Acta et Apocalypsin, PL,* 70, 1382.

101. Cfr. *supra,* p. 402-403.

102. Cfr. *supra,* p. 402-404.

103. Monceaux, o. c., p. 200.

nario valor por los elementos de crítica externa que nos ofrece para la reconstrucción de la obra del cismático africano.

7. Ambrosio Autperto, figura extraordinaria por su innegable originalidad en un tiempo de plagios, escribió uno de los más extensos Comentarios al Apocalipsis entre los años que corrieron desde el pontificado de Paulo I (757-767) y el de Esteban IV (767-772).[104] Por fortuna, hoy poseemos ya un extenso estudio sobre sus fuentes.[105] Además de dos menciones expresas del Donatista Ticonio,[106] el autor señala otras tres citas literales y varias ideales.[107] Pero estoy plenamente persuadido de que hay muchas más, desde el momento en que el autor se ha limitado para Ticonio a los fragmentos de Torino, y sabiendo además que el fondo común de la obra de Autperto es Primasio, que se encuentra por todas partes. Y Primasio copia constantemente de Ticonio.

8. Beato de Liébana. — Pero la gran cantera para reconstruir a Ticonio es el presbítero español Beato (hacia 778). Su Comentario al Apocalipsis ha sido objeto de numerosos estudios, y cada día despierta nuevo interés.[108] Ha sido editado dos veces[109] y otras dos se

104. *Maxima Bibliotheca Patrum*, vol. XIII, p. 404 A y 657 C.

105. S. Bovo, O. S. B., *Le fonti del Commento di Ambrogio Autperto sull'Apocalisse. Studia Anselmiana* 27-28, Roma, 1951, p. 372-403.

106. Cfr. *supra*, p. 403.

107. S. Bovo, *Le fonti...*, p. 382-385.

108. Como estudios interesantes, cfr., para los manuscritos del Comentario: Ramsay, *The manuscripts of the Commentary of Beatus of Liébana on the Apocalypse*, en *Revue des Bibliothèques*, 1902, p. 74-103 (cfr. del mismo: *Le Commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liébana*, en *Rev. d'Hist. et de Litt. Rél.*, 7, 1902, p. 444-447); A. Blázquez, *Los manuscritos de los Comentarios al Apocalipsis de S. Juan, por S. Beato de Liébana*, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 10, 1906, p. 257-273 (rehace muy incompletamente una parte del trabajo primero de Ramsay); Z. García Villada, *Un nuevo manuscrito del Comentario sobre el Apoc. de S. Beato de Liébana*, en *Razón y Fe*, 12, 1905, p. 478-492. Sobre la ilustración: F. Didot, *Les Apocalypses figurées*, París, 1870; Frimmel, *Die Apokalypse in der Bildeshandchriften des Mittelalters*, Viena, 1885; W. Neuss, *Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration. Das Problem der Beatus-Hanschriften*, 2 voll., Münster, 1931. Como estudios: Además de los citados y fundamentales de Ramsay y Hahn, cfr. M. del Álamo, *Los Comentarios de Beato al Apocalipsis y Elipando* (*Miscellanea G. Mercati*, II, en *Studi e Testi*, 122), p. 16-33; E. Bratke, *Beatus von Liébana, Hieronymus und die Visio Hesdrae*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 23, 1902, 428 ss.

109. E. Flórez, *Sancti Beati presbyteri hispani liebanensis, in Apocalypsim...*, Matriti, 1770. La edición crítica, según los manuscritos, es debida a H. Sanders, *Beati in Apocalypsin libri XII* (*Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, vol. VII, 1930). Esta edición es bastante defectuosa: Cfr. la crítica de A. E. Brooke, en *J. Th. S.*, 22, 1931, 409, y de del Álamo, *Los Comentarios...*, p. 79.

ha intentado su reedición, frustrada por la muerte de los que las preparaban.[110] Beato, hombre simple, copia más literalmente a Ticonio, sin preocupaciones literarias ni pretensiones de puritano como Primasio, llegando a reproducir incluso las alusiones especiales a la historia religiosa del África contemporánea de Ticonio, sus tendencias heréticas y sus ataques contra los católicos, referencias a los donatistas, a los circunceliones.[111] Para poder utilizar estos preciosos materiales será necesario hacer un trabajo previo de eliminación de las fuentes conocidas, hacer la comparación con lo que ya sabemos por otros lados, con el estilo e ideología del autor de las *Regulae*, para llegar a determinar con mucha verosimilitud, a menudo con entera certeza, lo que Beato ha tomado de Ticonio. El resultado es que afortunadamente el presbítero español nos ha conservado intacta la mayor parte del Comentario de Ticonio, valor principal — no exclusivo — del Comentario de Beato.[112] El mismo sistema de composición sigue Beato en los dos libros que con Heterio escribió contra Elipando.[113] Las mismas fuentes que en el Comentario. Muchos puntos de la *Epistula contra Elipandum* ilustran los del Comentario. Todos han sido cuidadosamente colacionados.[114]

9. Finalmente, tenemos los fragmentos de Torino publicados en el *Spicilegium Casinense*, cuyo redactor tenía ciertamente el texto de Ticonio, pero no lo ha transcrito íntegro. Queriendo abreviarle y explicarle, le ha parafraseado y terriblemente mutilado. Por la falta de este presuntuoso y desgraciado copista, los que se dicen extractos de Ticonio no ofrecen con demasiada frecuencia más que materiales sospechosos para la reconstrucción de la obra original.[115] Este juicio de Monceaux sobre el valor real de los fragmentos de Torino para la reconstrucción de Ticonio, me parece un tanto pesimista. «Es verdad que estos fragmentos no ofrecen sin alteración el propio texto de Ticonio, pues se notan retoques y mutilaciones ;

110. En 1902 la preparaba el competente monje de Downside, H. L. RAMSAY (cfr. su artículo : *Le Commentaire...*, p. 427), y en 1946 hacía ya años que E. ANSPACH preparaba un trabajo exhaustivo sobre Beato, que debía aparecer en los fascículos de *SEHL* (M. del ÁLAMO, *Los Comentarios...*, p. 19, nota 14). Anspach ha muerto, y sus papeles los ha legado al P. J. M. Madoz.

111. Cfr. FLÓREZ, p. 26, 183, 212, 297-299, 378-390.

112. Ramsay ha señalado las fuentes no-ticonianas del Comentario : Hahn agrupa incluso por capítulos las citas de Ticonio, que, aunque no son todas las que están, ni están todas las que son, dan una idea del valor del Comentario de Beato para la obra de reconstrucción.

113. *Max. Bibl. Patrum*, XIII, p. 355-403.

114. Cfr., asimismo, J. HAUSSLEITER, *Tyconius*, en la *RE*, XX^3, p. 855.

115. MONCEAUX, o. c., p. 199.

pero creo que le representan más exclusivamente, aunque no de una manera más adecuada, que cualquier otro texto derivado de Ticonio.»[116] Después de estudiarlos, he llegado a la conclusión de que el redactor del manuscrito de Torino nunca ha parafraseado a Ticonio, limitando su labor a suprimir todo aquello que tenía resabios donatistas, las ampliaciones y otras circunstancias que revelasen un carácter local. De tal suerte, que estoy tentado de identificar estos fragmentos con el Comentario de Ticonio tal como lo anuncia el texto de la *Praef.* del *Complexiones in Acta et Apocalipsim* de Casiodoro, de quien sería obra. Lo único que me retiene es el que en ellos no se note ninguna amplificación casiodoriana. De todos modos su valor real se ha de ver comparándolo con Beato, Primasio, etc., con cuyas correcciones y nuevas aportaciones reciben nueva luz muchos puntos obscuros de aquéllos.

De momento prescindimos de los comentaristas medievales posteriores, Alcuino, Haymon de Halberstad (Esmaragdo), Berengaudo, Joaquín da Fiore, etc. Pero todos ellos serán objeto de una monografía especial.

* * *

Y esto es todo cuanto poseemos, todos los elementos disponibles de reconstrucción: citaciones textuales y fragmentos del libro original, utilizaciones sistemáticas y concordes de Beato, Primasio, Cesáreo, Beda ; indicaciones de detalle ofrecidas por Beda, Casiodoro, Ambrosio Autperto y otros : tales son los materiales múltiples, de valor desigual, de que disponemos para reconstruir el Comentario de Ticonio al Apocalipsis. Con todos estos elementos se puede hoy reconstruir el plan y división de la obra, saber su método exegético, precisar las particularidades doctrinales y el lugar que en ella tenía la polémica.

116. RAMSAY, *Le Commentaire...*, p. 436.

ALEXANDRE OLIVAR, O. S .B.

ELS PRINCIPIS EXEGÈTICS DE SANT PERE CRISÒLEG

SUMARI : I. *Els sentits de l'Escriptura* : 1. Sant Pere Crisòleg, predicador. — 2. Els sermons del Crisòleg. — 3. Pluralitat de sentits i obscuritat de l'Escriptura. — 4. El sentit històric. — 5. El sentit allegòric : terminologia. — 6. Pluralitat de sentits espirituals ? — 7. L'estructura de les homilies condicionada per l'exegesi. — 8. Graduació vers l'allegoria. — 9. Analogia i procés evolutiu exegètic de l'Antic Testament al Nou i als misteris futurs.

II. *La interpretació exegètica:* 10. L'ofici de l'intèrpret. — 11. Terminologia. — 12. La necessitat de la interpretació. — 13. Recurs a l'allegoria per a solucionar el que hi ha d'aparentment erroni o contradictori en el sentit literal. — 14. Conclusió.

I

1. Les presents pàgines volen ésser l'explanació d'alguns aspectes de l'exegesi de sant Pere Crisòleg ; més que en la mateixa exegesi es fixen en els principis exegètics del predicador de Ravena. Els autors que han dedicat estudis de conjunt al Crisòleg, tracten de la seva exegesi en general. Hom pot consultar, per exemple, l'obra del Dr. Gottfried Boehmer, *Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, als Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Predigt.* Paderborn, 1919, cap. IX : *Die Hl. Schrift, ihre Verwendung und Erklärung in den Predigten des Chrysologus.*

Boehmer es mostra quelcom sever en criticar el Crisòleg exegeta. Fins diu que en la lectura dels seus sermons hom s'emporta sovint la impressió que el predicador no ha arribat ni a copsar el veritable sentit del textos bíblics.[1] El comentador alemany de sant Pere

1. «Mit Ausnahme dieser Predigten [in Orationem Dominicam, in Symbolum Apostolicum] ist die Schrifterklärung und darum auch die ganze Art der Predigt nichts weniger als ansprechend. Von einem liebevollen Sichhineindenken in den Text, von einem innigen Erfassen und von einem echten, wirklich tiefen Graben nach dem verborgenen Schriftsinn ist mehr oder weniger keine Rede ; ja, es scheint oft, als ob dem Prediger der eigentliche Sinn einer Schriftstelle gar nicht

Crisòleg troba una explicació per justificar aquesta crítica, i és que el Crisòleg és, més que res, un orador, al qual, portat com està pel preciosisme retòric del seu temps, interessa menys la comprensió i la penetració de la Sagrada Escriptura, que la seva exposició artística i subtil. Aquesta afirmació és, potser, quelcom exagerada. El que és cert, és que sant Pere Crisòleg no és un exegeta en el sentit més estricte de la paraula. És un predicador i, per consegüent, un moralista, que es recolza en les Sagrades Escriptures per instruir i edificar ; un pastor d'ànimes, a qui incumbeix l'obligació d'explicar les paraules inspirades amb una finalitat exhortatòria. Cal que ho tingui ben present qui vulgui interpretar i comprendre rectament les normes exegètiques i l'exegesi mateixa del sant bisbe.

Això, naturalment, no vol dir que sant Pere Crisòleg, en comentar els textos sagrats, no vagi a la recerca del sentit veritable i propi de les Sagrades Escriptures, ja sigui el sentit literal, ja l'espiritual. En les seves homilies ens dóna amb freqüència, si bé accidentalment i d'una manera més o menys implícita, principis d'exegesi, interessants d'aplegar, els quals demostren la cura esmerçada pel predicador de Ravena a interpretar rectament la Bíblia.

* * *

2. Els discursos sagrats de sant Pere Crisòleg són homilies, és a dir, explanacions de perícopes bíbliques, si prescindim d'un reduït nombre de sermons heortàstics i sobre el símbol dels apòstols.[2]

zur vollen Erkenntnis gekommen sei. Darum ist so oft auch kein logischer Zusammenhang in der Erklärung ; die Lust, vom Thema abzuschweifen, sich in nichtssagenden Kleinigkeiten zu verlieren und aufzuhalten, ist viel zu gross, als dass man daran Geschmack finden könnte. Einen systematisch aufgebauten Gedankengang kennt Chrysologus nicht ; die ganze Erklärungsweise ist zersplittert ; ein Gedanke tritt zu dem anderen, höchstens durch ein, oft noch nicht einmal besonders wichtiges Wort begründet» (p. 92 s.).

2. El sermonari de sant Pere Crisòleg està publicat en MIGNE, *PL*, 52. Citarem ordinàriament el número de cada sermó, tot indicant a continuació el de les columnes corresponents de *PL*, 52 ; per exemple : 2, 189 = sermó 2 : *PL*, 52, col. 189. En la col·lecció de sermons editada por MIGNE rebutgem com espuris els números 53, 107, 119, 129, 135, 138, 149 i 159. No podem ara exposar les raons que ens mouen a tenir per no autèntics aquests sermons. Pel sermó 159, cf. *Ephemerides Liturgicae* 67 (1953), 129-135. Admetem, en canvi, com a propis del Crisòleg altres discursos sagrats, de l'autenticitat dels quals hem tractat ja en altres ocasions (cf. *Revue Bénédictine*, 69 (1949), 114-136 ; *Ephemerides Liturgicae*, 63 (1949), 389-399 ; *Colligere Fragmenta: Festschrift Alban Dold*. Beuron (1952), 113-123). Hem d'afegir únicament que creiem ésser també una obra de Pere Crisòleg l'homilia sobre Mateu, 11, 2 ss., editada en *Florilegium Casinense*, 2, 161-162 ; en una altra ocasió farem públiques les raons que ens porten a restituir al Crisòleg aquesta peça retòrica que, com altres sermons autèntics del bisbe de Ravena, porta el fals nom de sant Joan de Constantinoble.

En aquests sermons excepcionals l'autor no comenta cap perícope bíblica ; fa, però, un recurs bastant constant a la Sagrada Escriptura, i, a més, els sermons sobre el símbol dels apòstols tenen la mateixa estructura i un sistema exegètic idèntics als que tenen els altres sermons.

Excepció feta de sis sermons dedicats a explanar alguns salms,[3] per mitjà de les quals explanacions Pere Crisòleg intentava fer més comprensibles al poble fidel els cants de la litúrgia, no se sap que el bisbe de Ravena prediqués sobre fragments bíblics de l'Antic Testament. Això sol és suficient per a fer sospitosos el tres primers sermons de la sèrie que F. Liverani[4] volgué atribuir al Crisòleg ; el primer d'aquests sermons tracta d'Esaú i de Jacob ; el segon, de Josep ; el tercer, de Moisès. L'obra homilètica del doctor ravenès, arribada fins a nosaltres, està consagrada principalmente al Nou Testament. L'Evangeli de sant Lluc hi és el més comentat (59 sermons) ; segueix el de sant Mateu (46 sermons), i amb una desproporció notable vénen després els Evangelis de sant Marc (17 sermons) i el de sant Joan (9 sermons). Deu sermons comenten fragments de l'Epístola de sant Pau als Romans, i tres, altres tants passatges de l'Epístola primera de sant Pau als Corintis.

Així els sermons exegètics de sant Pere Crisòleg es reparteixen en tres grups : els que comenten els salms, els que explanen els Evangelis, i els que exposen la doctrina de sant Pau. D'aquest «tripartitus ordo sermonis» en dona el Crisòleg la raó en dos llocs :

> «Posteaquam davidicam citharam spiritualis intelligentiae plectro et modulatione tangentes animos vestros et corda permulsimus, intonantis quoque Evangelii ad suscitandos sensus vestros principia metuenda praebuimus, ad apostolicum magisterium mox credidimus esse remeandum, ut tripartitus ordo sermonis ecclesiasticae doctrinae salutiferam teneat et praebeat disciplinam. Nam et cantilena a continuo labore relaxat animos, et evangelica auctoritas mentis reparat et exsuscitat ad laborem, apostolicus vigor a tramite recto removeri et nostros non sinit sensus evagari» (Sermó 115, 515).
>
> «Quoties diverso genere sed voce consona, mystica resonat cantilena, mita dulcedine pascit et delectat auditum, ita cum vario modo, sed uno spiritu eodemque sensu, divina et caelestis doctrina depromitur, libentius et cum suavitate maxima evangelicae scientiae pandit et aperit sacramentum. Et ideo post propheticam

3. Són els sermons 6 (sobre Ps. 99), 10 (Ps. 28), 14 (Ps. 40), 44 (Ps. 1), 45 (Ps. 6) i 46 (Ps. 94).

4. *Spicilegium Liberianum*, 1 (Florència, 1863), 185 ss. (cf. 131 ss.).

melodiam et virtutum Christi stupenda miracula ad apostolicarum redeamus ordinem lectionum» (Sermó 116, 517 s.).

3. La pluralitat de sentits en les Sagrades Escriptures és cosa admesa. Els cristians que han rebut la gràcia de l'Esperit Sant han esdevingut capaços de percebre els misteris que contenen les pàgines sagrades.

«Per omnes evangelicas lectiones latere mysticos sensus et caelestis inteligentia manere secreta norunt soli quicumque divini Spiritus gratiam percepere» (Sermó 169, 641).

De la sola existència d'uns sentits superiors (místics, celestials) en les lletres divines es podria deduir l'existència d'un sentit literal, portador d'aquests sentits superiors, i on s'amaguen els misteris celestials : «Sensus in littera latet» (sermó 132, 561). Això succeeix en tota la Bíblia : «per omnes evangelicas lectiones» ; aquestes paraules, que es refereixen als Evangelis, s'han d'aplicar a totes les Escriptures, com es deduirà clarament dels textos estudiats a continuació. No solament les perícopes en el seu conjunt, sinó cada paraula i fins els detalls més petits continguts en l'Escriptura són plens de místic significat :

«Singula Scripturae verba, si libris singulis mandarentur, nec sic mysteria quae in ipsis sunt audientibus perlucerent» (Sermó 64, 379).

«Non apices, non llitterae, non syllabae, non verbum, non nomina, non personae in Evangelio divinis vacua sunt figuris» (Sermó 146, 592).

Resulta de l'existència de sentits amagats en les Escriptures, que els llibres sagrats són obscurs ; són un pèlag amb un fons pregon i misteriós. L'obscuritat de la Bíblia té les seves raons teològiques : és el mur que prohibeix l'accés als no iniciats vers el diví misteri ; és el vel que cobreix la doctrina divina a l'infidel i al cristià que és negligent en la recerca de la veritat celestial. Per consegüent, l'obscuritat de les Sagrades Escriptures té també una raó d'ésser ascètica : la clau que franqueja l'entrada a les profunditats de la revelació escrita és fruit de la gràcia de l'Esperit Sant per una banda, i per l'altra, de la fe i de la pietat, de l'estudi i de la humilitat ; en una paraula : de la virtut.

«Si dicta vel facta Christi passim carnalibus sensibus subicerentur, torpesceret animus meus, vacaret dormiret ingenium, cor tabesceret, extingueretur quidquid humani vigoris est et ca-

loris. Proposuit, inquit, illis parabolam. Sicut in lapide friget ignis, latet ignis in ferro, ipse tamen ignis ferri ac lapidis collisione flammatur, sic obscurum verbum verbi ac sensus collatione resplendet. Certe si mystica non essent, inter infidelem fidelemque, inter impium atque pium discretio non maneret, et esset devotus sic contumax, iners sicut qui laborat, pervigil ut ille qui dormit. Nunc vero cum petit anima, mens pulsat, quaerit sensus, sperat pietas, fides exigit, meretur intentio, apparet et sudantis fructus, et poena desidis, et iustitia largitoris simul, quia plus accepta sapiunt quam possessa, inventa magis quam subiecta delectant. Hinc est quod doctrinam suam Christus parabolis velat, tegit figuris, sacramentis operit, reddit obscuram mysteriis» (Sermó 96, 469).

« ... Lex, prophetae, Evangelia, ubi divinus sensus mystico absconditur et celatur in verbo, ut fidelem non lateat, lateat infidelem» (Sermó 99, 479).

« ... Sensus in littera latet, occultatur divinum in humano sermone mysterium, ut quae credentibus adhuc futura iam patent perfidis et non credentibus obscurentur, ac sic infidelium poena fidelium redundet ad gloriam. Non enim parvi est cruciatus visa non cernere, audita nescire, salutifera velut noxia declinare, virtutes quasi vitia sic cavere, dicente ipso Domino: In parabolis loquor ut videntes non videant et audientes non audiant. Et ad fideles: Vobis autem datum est nosse mysterium Dei» (Sermó 132, 561).

4. Sant Pere Crisòleg distingeix entre sentit literal («littera» : cf. sermó 132, 561) i sentit espiritual, o entre «historia» i «mysterium».[5] El sentit històric és obert a tothom : «est in facie lectionis» (sermó 96, 467). Parlant del sentit històric, empra el Crisòleg expressions com les següents : «sermo historicus» (sermó 4, 196), «historicus sensus» (5, 197), «historica relatio» (36, 302), «historiae ordo» (50, 340), «historica veritas» (95, 467), o diu senzillament «historia» (3,193 ; 123, 540). A explicar el sentit històric, la veritat històrica, consagra el predicador la primera part de l'exposició homilètica, o bé, el primer o els primers sermons, si en pronuncia més d'un o més de dos en fer el comentari d'una determinada perícope. Així, a la fi del quart dels cinc sermons dedicats a la paràbola del fill pròdig, diu l'homileta :

«Sed iam sermonem historicum concludamus, ut postea quae sunt mystica, quae profunda, Christo revelante, pandamus» (Sermó, 4, 196),

5. Veure, per exemple, sermó 3, 193 : «Historiam loquimur adhuc, et iam cogitamus arcanum nudare mysterium». Equiparem, a continuació, «històric» a «literal». Podem equiparar també, pràcticament, en aquest estudi, les expressions de «sentit allegòric», «espiritual» i «místic»

i comença el sermó següent amb aquestes paraules :

> «Callidi debitoris est et inverecundi saepe pacta non solvere et patientissimum creditorem longa et artifici cavillatione protelare. De abscessu, de reditu luxuriosi filii quintus est hic sermo nobis, qui historicum sensum, sicut promisimus, ad mysticam et singularem deitatis intelligentiam conabimur attolere. Vos orate, ut quia in tanto credito sum minus per me idoneus debitor, per Deum vobis idoneus solutor existam» (Sermó, 5, 197).

En el sermó 95 — per citar només un altre exemple dels molts que es podrien adduir i als que s'haurà de recórrer més endavant — llegim :

> «Et quia quod erat in facie lectionis iam perstrinximus sermone repetito, orate, ut sicut promisimus, interna eius, Spiritu sancto revelante, pandamus. Inhonora est dictio, quae Dei facta humana tantum expositione depromit» (Sermó 95, 467).

En les homilies en les quals comenta el fragment bíblic verset per verset, i al final no posa una recapitulació al·legòrica, l'exegeta es va fixant en primer lloc en el sentit de cada verset, i passa després a la significació espiritual o mística.

L'estudi curós de la «historica veritas» és indispensable per a arribar a la recta comprensió del sentit espiritual. Hi ha alguns detalls en els sermons de Pere Crisòleg, que demostren com aquest Pare s'entretenia diligentment en l'anàlisi del sentit literal. El sant doctor, en algunes ocasions, després d'haver comentat una perícope determinada, feia llegir i explicava en sermons successius els llocs sinòptics corresponents. Aquest procediment dóna sovint molta llum en la consideració de la «historica relatio», car els evangelistes es completen mútuament. Hom pot consultar a aquest propòsit els començaments d'alguns sermons :

> «Duas hodie a duobus evangelistis editas ita recitari fecimus lectiones, ut sermoni nostro vester intellectus occurreret, paterent addita» (Sermó 66, 386).
>
> «Quoniam Matthaei et Marci super dominicam resurrectionem iam cucurrimus lectiones, modo quid hinc intonuerit Lucas beatissimus exquiramus» (Sermó 79, 422).
>
> «Quoniam Matthaeus sanctus iam nobis quae de resurrectione Domini cognoverat salutariter indicavit, hodie quid etiam beatus referat Marcus audiamus» (Sermó 82, 430).

Altres vegades el predicador es limita a fer una breu referència al paral·lel sinòptic, per aclarir i completar el text evangèlic comentat.

Hom pot llegir, per exemple, en el sermó 52 : «Denique sicut Matthaeus de eodem refert» (col. 346 A).

Comentant el sentit literal del text sagrat, el Crisòleg fa recurs a exemples de la vida humana en general i de les institucions o de la cultura del seu temps, per il·lustrar d'aquesta manera els exemples no menys humans de què fa ús la Sagrada Escriptura. Per aquesta causa els sermons de sant Pere Crisòleg són una font molt interessant per a la història de la civilització antiga. Plau en alguna ocasió al predicador de Ravena fer l'examen filològic o etimològic dels termes dels quals explica el significat hebreu o grec.[6]

La consideració humana amb que sant Pere Crisòleg comença per tractar tot text bíblic es fonamenta en la realitat que el sentit històric, si bé inspirat, dictat per Déu, és humà, està subjecte a la manera d'ésser humana, tant de l'autor del text sagrat, com dels homes, a qui van destinades les Sagrades Escriptures. Es comprèn, per consegüent, que les pàgines bíbliques estiguin escrites de faisó que, tot i contenint els més sublims misteris, per les expressions i figures i per tot el llenguatge que empren, s'adaptin meravellosament a la mentalitat i a la manera d'ésser de tots els homes. És una veritat que l'homileta es complau d'anar repetint en el seu sermonari. Ho manifesta, per exemple, quan diu que l'evangelista usa formes

6. «Quod hebraice Jesus, graece Σωτηρ, hoc dicitur latine Salvator» (Sermó 144, 586 B ; cf. 142, 581 B). «Maria hebreo sermone, latine Domina nuncupatur» (Sermó 142, 579 C ; vegeu sobre aquesta última interpretació : O. BARDENHEWER, *Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben.* [*Biblische Studien*, I, I], Freiburg im Br., 1895, 79 s.). Aquestes interpretacions poden semblar vulgars pel comunes que són en la tradició patrística. Hom pot comparar sant AGUSTÍ, *De Trinitate*, XIII, X, 34 (*PL*, 42, 1025) i Sermó 299, 6, pel que es refereix a «Jesus» = «Salvator» (cf. P. DE LABRIOLLE, *Salvator*, en *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 14 (1939), 34 s.). Per això no se'n pot treure d'elles cap conclusió sobre un possible coneixement de l'hebreu, per part del Crisòleg. En canvi, l'abundància de mots grecs en els seus sermons permeten de fer suposicions sobre una coneixença relativament bona de la llengua grega. Cal recordar que Pere era bisbe de Ravena, capital política, port i centre comercial important, el qual en aquell temps feia de pont entre l'imperi occidental i l'oriental, i en el que existia una juderia considerable. A Ravena es concentrava també la marineria de tot l'imperi romà. S'ha de tenir també present que Andreu Agnellus, autor del *Liber Pontificalis* de l'Església de Ravena (edició de A. TESTI-RASPONI, I, 71), diu de Pere Crisòleg que tots els qui el precediren en la seu episcopal de Ravena, «Syriae fuerunt» (vegeu, sobre aquest particular, *Ephemerides Liturgicae*, 63 (1949), 394). Els mots grecs en els sermons de Pere són : μάλαγμα (sermó 32, 290 B), cynocaumatum (51, 342 C), παντοκράτωρ (69, 397 C), μετεμψύχωσιν (88, 449 C), συγκρίσιν (112, 509 B), ἀπόστημα (ibid. 509 C), heptalismum (134, 564 BC), ἀνθρωποτόκον, χριστοτόκον, θεοτόκον (145, 590 B). Alguns d'aquests termes foren d'ús bastant ordinari entre els llatins cultes. Més interessant és que Pere Crisòleg intenti donar l'etimologia del nom Apol·linar, fent-lo derivar de ἀπόλλυμι, «Merito Apollinaris, quia iuxta mandatum Dei sui hic perdidit animam suam...» (Sermó 128, 553 A) ; cf. C. WEYMAN, en *Philologus*, 55 (1896), 466, nota 10. Cf. BÖHMER, o. c., p. 3. Cf. també «sitarchia» : 8,209 A.

emfàtiques («exaggerat evangelista» : sermó 93, 462, etc.) ; fent així a l'autor sagrat subjecte a les lleis retòriques humanes, de les quals no deslliura la inspiració divina. Igualment, quan ensenya que és una prova de la pietat de Déu, que Ell hagi volgut que els exemples i les figures de la Sagrada Escriptura siguin perfectament acomodats a la psicologia i educació de tothom. Per això les paràboles i les metàfores bíbliques estan tretes de l'ús més vulgar, de la vida domèstica o del que és més familiar i comprensible als homes de totes les classes socials ; d'aquesta manera les paraules sagrades, portadores de secrets trascendentals, ens arriben fàcils i assequibles a tots.

> «Per se semper sibi divina sufficiunt, sed ob hoc hominibus humanis frequenter insinuantur exemplis, quia caelestis providentia non quid ipsa dicere, sed quid auditor capere possit, attendit. Sic fons per tenues venarum primitus erumpit meatus, atque angustis sensim serpit in rivulis, donec digno successu in totam se fluviorum latitudinem prorumpat et valenter effundat.. Sic nos Dominus ad capienda divina vernaculis erigit et informat exemplis» (Sermó 39, 309).
>
> «Bonus Dominus, amator suorum Christus, regni sui similitudines iterat, variat comparationes, quas non de occulto sumit, non captat de caelestibus, sed profert de quotidiano usu, de communi conversatione proponit, ut ad omne genus hominum perveniat, quod est omnibus profuturum, iuxta illud prophetae : Audite haec omnes gentes, auribus percipite omnes qui habitatis orbem, quique terrigenae et filii hominum, simul dives et pauper. Si quid de divinitatis occulto, si quid de secreto regali, si quid de penetralibus divitum afferret in medium, hoc nesciret pauper, non caperet mediocritas, notum simplicitas non haberet. Nunc vero loquitur nota diviti, usitata pauperi, omnibus vitae ipsius necessitate vernacula, quia homo in Dei vocatione quaeritur, non discernitur in eius vocatione persona» (Sermó 99, 477 ; cf. 478 A i B).
>
> «Sicut peritus magister ad audiendum rudes, ad intelligendum tardos, discipulorum sensus vario genere doctrinae pulsat, suscitat, accendit ingenium, ita Dominus similitudinibus variis, diversis comparationibus populorum pigros tardosque animos ad evangelicum convocat et invitat auditum» (Sermó 106, 495 A ; cf. 495 B).
>
> «Magnitudinem pietatis ostendit cum evangelicam doctrinam ad tam humilia et pene verecunda deponit exempla» (Sermó, 114, 514).

En aquest sentit, la Sagrada Escriptura té la seva causa exemplar, el seu model, en la mateixa persona de nostre Senyor Jesucrist, millor dit, en el Verb, el qual per la nostra salvació s'abaixà fins a la nostra humanitat :

«Christus Deus noster quod caelum, terram, mare et in eis magnas, multas, varias condidit creaturas, miranda potentiae suae documenta monstravit ; quod vero humana suscipit, agit hominem, intrat tempora, transit aetates, docet verbo, virtute curat, similitudines loquitur, proponit exempla, affectus nostri in se pondus aperit, inesse sibi dilectionis humanae pandit ineffabilem charitatem. Hinc est quod caelestia terrenis commendat exemplis, de praesentibus sapere dat futura, invisibilia visibilibus insinuat argumentis» (Sermó 49, 337).

Així, el sistema humà d'evangelitzar amb paràboles va paral·lel a la humanització del diví Mestre, al misteri de l'Encarnació del Fill de Déu. És, per tant, sobretot en el Nou Testament, màximament en els Evangelis, on més apareix la «humanitat» de la doctrina revelada. L'antiga Llei no posseí suficientment l'escalf humà, la humilitat — per dir-ho així — del Testament Nou.

«Posteaquam praecepta legis diffusa voluminibus, congesta libris, amorem nobis non suffecerunt commendare divinum, duris hominum praecordiis, comparationibus, exemplis inseritur Dei et insinuatur affectus» (Sermó 55, 352).

5. Després d'estudiar, d'assaborir el sentit literal o històric, a guisa de conseqüència, com naturalment i lògicament, passa el Crisòleg a l'al·legoria, al sentit espiritual. Per a expressar el sentit espiritual de les Escriptures i el que hi és relatiu, té sant Pere Crisòleg una rica terminologia :

«Allegoricus sermo» (sermó 36, 302), «allegoricus sensus» (99, 479).

«altior intelligentia» (36, 302) ; «caelestis intelligentia» (168, 639 ; 169, 641) ; «spiritualis intelligentia» (18, 247 ; 35, 300 ; 50, 340 ; 105, 493 ; 115, 515 ; 123, 540 ; 176, 665).

«mysterium, mystica» (2, 189-190) ; 4, 196 ; 64, 379 ; 80, 425 ; 89, 452 ; 79, 422 ; 96, 469), «arcanum mysterium» (3, 193), «mysterii caelestis obscura» (64, 379), «lectiones evangelicae obscuratae mysteriis divinis» (126, 546), «mystica et singularis deitatis intelligentia» (5, 197), «res mysticas» (5, 201), «mystici sensus» (52, 344 ; 169, 642).

«sacramentum» (93, 463), «evangelici sensus sacramentum» (433, 293), «divinum sacramentum» (46, 329), «sacramenta» (64, 379), «sacramenta caelestia» (95, 467 ; 126, 548) ;

«secretum» (44, 323), «secretum divini sensus» (168, 639) ;

«profunditas», «profunda» (173, 653 ; 4, 196) ;

«divinae figurae» (146, 592);

«divinus sensus» (139, 572 s.; 168, 639), «sensus» (132, 561: «sensus in littera latet»); etc.

Hi ha encara altres expressions similars: «interna» (95, 467), «quod intus est» (20, 254), «pelagus lectionis, quaestionum fluctus, facti altitudo» (63, 375 s.), etc.

6. Dels textos anteriorment reproduïts hom haurà pogut constatar que per a sant Pere Crisòleg no solament les paràboles o determinats fragments històrics de l'Escriptura Sagrada, presos en el seu conjunt, són l'expressió figurada i misteriosa d'unes realitats superiors, sinó que la «littera» en els seus íntims detalls, les accions i les paraules, fins independentment considerades, prescindint directament del context, estan plenes de sentits espirituals. Recordem les paraules: «Non apices, non litterae, non syllabae, non verbum, non nomina, non personae in Evangelio divinis vacua sunt figuris» (Sermó 146, 592). Algunes vegades l'exegeta de Ravena és exageradament conseqüent a aquest principi exegètic esmentat, arribant a estranyes interpretacions, que no deixen de sorprendre. Així, per exemple, aplica al nom de Maria, la Mare de Déu, les paraules de Gen., 1, 10: «Congregationes aquarum appelavit *maria*» (Sermó 146, 593); i juga — indegudament per a un exegeta, cosa tolerable a un retòric — amb els mots que Herodes adreçà als Màgics: «renuntiate mihi» (Mateu, 2, 8): «Convenienter dixit renuntiate mihi, quia semper diabolo renuntiat, qui pervenire festinat ad Christum» (Sermó 158, 618). No menys frapant és que el nom del bisbe de Imola, Proiectus, recordi al Crisòleg el text del Ps. 21, 11: «In te *proiectus* sum ex utero» (Sermó 165, 633).

Observant l'esmentat principi exegètic, l'homileta descobreix en els més petits detalls de l'Escriptura sentits al·legòrics que no guarden relació amb la significació superior general del conjunt de la perícope bíblica en qüestió. D'aquí en resulta una multiplicitat de sentits espirituals, en detriment, en algún cas, del sentit superior general. Per altra banda, les homilies del Crisòleg apareixen algunes vegades mancades d'unitat, a causa del nombre d'interpretacions al·legòriques que contenen, en les quals interpretacions, per cert, Pere fa mostra d'una gran riquesa d'imaginació així com d'un enginy notable; i per això igual com per la seva subtilesa retòrica en general, el Crisòleg brilla especialment davant dels altres predicadors de l'època.

De la multiplicitat d'interpretacions espirituals o al·legòriques, a més del sentit superior general, deguda a una desmembració del

text sagrat, s'hauria de concloure que en l'exegesi de Pere Crisòleg s'admet pràcticament una multiplicitat de sentits en un mateix text. Diem pràcticament, car Pere no ha deixat paraules clares sobre aquest punt, el cual no resulta del tot clar, perquè les interpretacions que fa el nostre predicador no sabem si qualificar-les sempre de veritablement exegètiques, o si atribuir-les, almenys en part, a la retòrica. El més probable és que en molts casos l'aplicació del mètode exegètic de l'homileta estigui inspirat pel seu esperit d'orador ; en altres paraules : que moltes interpretacions obeeixin a un buscat efecte retòric, més que a una pretensió de donar l'autèntic significat místic amagat en la lletra o en la història.

Cal també fer notar que quan Pere Crisòleg fa l'explicació històrica d'un fragment bíblic, abans d'arribar a l'exegesi al·legòrica pròpiament dita, dóna sovint algunes interpretacions de caràcter molt al·legoritzant, o espiritual, les quals, malgrat tot, como que precedeixen l'al·legoria última, s'han d'entendre com aclaracions pertanyents encara a l'ordre històric o literal. Però, aquestes interpretacions, que es troben entre el que és explicació històrica, rigorosament parlant, i l'al·legoria final, vénen a constituir una evolució gradual, una preparació i un pas, que tot naturalment porta cap al descobriment del misteri celestial o trascendent ocult en la lletra. El predicador ravenès és un veritable mestre a saber desenrotllar, segons el propi sistema exegètic, les seves homilies. Una de les homilies models, en aquest sentit, és la 99 (col. 477-479), «De parabola fermenti» (Lluc, 13, 20-21). L'homileta, després d'un breu exordi i de la represa del text evangèlic, comença per admirar la simplicitat i aptitud per a la seva finalitat doctrinal, que tenen les paràboles pronunciades pels llavis del Senyor, capaç, com ningú, de captivar l'atenció i de penetrar en les intel·ligències de tothom. Es fixa després en els detalls de la paràbola : és una dona la qui pren el llevat, així com en la paràbola anteriorment proposada (Lluc, 13, 18-19) i comentada pel Crisòleg en un sermó precedent (el 98), és un home qui pren el gra de mostaça per plantar-lo al seu jardí. L'home abans i ara la dona recorden al predicador Adam i Eva. Això dient, l'exegeta no ha ultrapassat encara pròpiamente els límits del comentari literal. L'homileta procedeix amb lentitud.[7] Glossa mística-

7. Hom pot comparar les paraules del sermó 3 : «Historiam loquimur adhuc, et iam cogitamus arcanum nudare mysterium», amb les quals l'orador vol deixar entendre una impaciència, almenys suposada, per arribar a l'al·legoria. En l'explicació de la paràbola del fill pròdig (sermons 1-5), de la qual forma part el sermó 3, és on Pere Crisòleg procedeix amb més lentitud. En el sermó 2 diu : «Iam nunc, fratres, vellem lectionis huius aperire mysterium, si non me revocaret istius utilitatis intentio : quia vos video non quasi nostra audire debito cum dolore, sed

ment l'arbre de la mostassa, el nou arbre paradisíac, el fruit del qual és ple d'ardor. El llevat és el ferment novell de la fe, el qual pren la nova Eva, Maria, «quae Maria huius fermenti implet typum, similitudinem praefert, consignat figuram, dum de supernis suscipit fermentum Verbi, et humanam carnem in alvo Virginis, immo in almo Virginis caelestem totam conspersit in massam» (col. 479). Amb això no queda encara revelada la tipologia del fragment evangèlic : «Sed quid allegorici sensus in hac similitudine maneat iam prodamus», continua l'orador. La dona és l'Església ; el ferment, el misteri («sacramentum») de la revelació ; les tres mesures, la Llei, els profetes, els Evangelis ; etc.

7. Interessa, abans de passar endavant en la consideració dels sentits de la Sagrada Escriptura, fixar l'atenció en les estructures dels sermons de Pere Crisòleg, car aquestes estructures o disposicions vénen condicionades pel mètode exegètic de l'autor. Comparables amb els sermons 98 i 99 són els 28, 35, 52, 151 i 176. Alguna vegada, com en el sermó 28, el predicador reprèn al final del sermó tot el text evangèlic comentat per tal de fer-ne una recapitulació al·legòrica. El sermó 18 està dividit en dues parts iguals (des de la col. 247 B) : la primera és històrica, al·legòrica la segona. El 169 és quasi totalment al·legòric. Ja s'ha dit que sovint es troben grups de sermons formant un comentari seguit a una perícope determinada, de tal manera que el darrer sermó representa l'endinsament definitiu en el sentit superior ; hom pot consultar, a aquest propòsit, els sermons 5, 36 i 91. A la fi del sermó 15 diu l'homileta :

> «Ne ergo leviter centurionis huius (cf. Matth., 8, 5 ss.) prudentiam transeamus, hodie de ipso dicta sufficiant, quia mysterium permagnum est, quo gentilis geritur in figuram» (col. 238).[8]

En la conclusió del sermó 87 es llegeix :

> «Verum ne, dum profunda et mira latissimae lectionis breviato cupimus sermone concludere, quae maxime dicenda sunt transeam, proxime, si Deo placuerit, de sequentibus disseremus» (col. 446).

quasi extranea intellectu transvolare festino. Nostra, nostra et omnibus profutura nobis semper loquitur Christus, et ob corrigendos nos mystica frequentat exempla» (2, 189 s.).

8. Potser el sermó 102 és la continuació d'aquest sermó 15, per més que en el sermó 102 Pere Crisòleg comenta la perícope sinòptica de Lluc, 7, 1-10, no ja Mateu, 8, 5-13. No obstant, no és aquesta una raó per a no creure el sermó 102 com la continuació del 15, perque, com ja ha estat observat, el bisbe de Ravena solia comentar successivament un mateix passatge evangèlic segons els diversos sinòptics. De fet, en el sermó 102 l'homileta insisteix sobre la gentilitat al·legòrica del centurió.

La conclusió del sermó 93 és semblant :

«Cuius autem mulier ista (cf. Lluc, 7, 36 ss.) typum praeferat vel quam magnum praefiguret arcanum, donante Deo tum dicemus, quando ea quae sunt in sequentibus exponentur» (col. 464).

El sermó 95 és l'explicació al·legòrica de la perícope evangèlica vers la solució mística de la qual Pere ha anat conduint poc a poc els oients amb comentaris històrics i amb insinuacions espirituals en els dos sermons anteriors. El 95 té la següent introducció :

«Omnia quae a Christo corporaliter gesta referuntur, sic subnixa sunt historica veritate, ut plena semper sacramentis caelestibus comprobentur. Et quia quod erat in facie lectionis iam perstrinximus sermone repetito, orate ut, sicut promisimus, interna eius Spiritu sancto revelante pandamus. Inhonora est dictio, quae Dei facta humana tantum expositione depromit» (col. 467).

De la mateixa manera, el sermó 124 és la conclusió al·legòrica del que ha estat comentat en el sermó precedent, el qual té el següent epíleg :

«Verum, fratres, quia nos quis sit dives (cf. Lluc, 16, 19 ss.) ..... dicere nunc tempus excludit, nec quid in hac historia spiritualis intelligentiae lateat aperire permittit, edocti per Christum ..... agamus, curramus verbo, opere, misericordia, etc.» (Sermó 123, 540).

Cada fragment bíblic, en haver d'ésser comentat, exigeix, naturalment ésser tractat per l'homileta segons la naturalesa del text sagrat, segons el seu gènere literari. En aquest cas, el comentador va seguint un per un els versets de l'Escriptura, fent-hi les glosses corresponents, ja literals, ja de naturalesa espiritual, superant una mica la «littera».[9] Les paràboles i els passatges històrics, als que Pere Crisòleg dóna una interpretació al·legòrica, són també comentats freqüentment verset per verset, repetint el comentador les frases sagrades, a les quals dóna una explicació històrica i al·legòrica, o limitant-se a una interpretació més o menys espiritual, sense fer, però, una recapitulació final, com succeeix, per exemple, en els sermons 75 i 105. En el sermó 50 s'estén el predicador d'una manera extraordinària sobre el primer verset del fragment evangèlic comentat (Mateu, 9, 1) ; l'explicació primera que en dóna, si bé no surt encara

9. Vegeu, per exemple, el comentari a Mateu, 6, 3 : «Te autem faciente eleemosynam, nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua» : «Fratres, in hoc saeculo fugiamus quae a sinistris sunt, si in futurum a dextris desideramus astare» (Sermó 9, 214).

del terreny històric, és cristològica ; la segona explicació és eclesiològica, i pertany a l'ordre tipològic. Abans de continuar i de comentar els versets següents, diu l'autor :

> «Haec diximus, fratres, quantum ad intelligentiam pertinet spiritualem : verum nunc ipsius historiae ordinem prosequamur» (col. 340).

8. Més que d'una multiplicitat de sentits hi ha lloc en l'exegesi de sant Pere Crisòleg per parlar d'una graduació vers el sentit espiritual, de l'històric vers l'al·legòric. Des d'un punt de mira concret, considerant la Sagrada Escriptura més en el coneixement que engendra en el lector que en sí mateixa (des d'un punt de vista més aviat subjectiu, per conseqüent), sembla que el Crisòleg admeti explícitament aquesta graduació :

> «Ecclesiasticae lectiones sic divino dispensantur arcano, ut et peritis scientiam conferant altiorem, et simplicibus salutaria intelligentiae gratiam largiantur» (Sermó 20, 253).

En aquest text se'ns parla d'una ciència més o menys profunda, d'un coneixement més o menys intens, segons la disposició del lector o oïdor de les sagrades lliçons. En el sermó 120 es tracta d'un «simplex sensus», al costat d'una «profunda scientia» de les Sagrades Escriptures.[10]

Malgrat, però, tot el que Pere Crisòleg ens digui de la disposició subjectiva, de la part personal de l'exegeta en la interpretació bíblica, pels textos anteriorment citats és prou evident que el sentit superior que contenen les sagrades lliçons, pel sol fet de contenir-se objectivament en les Escriptures, són independents de tot subjectivisme i de tota interpretació personal. Encara que en algunes ocasions el nostre predicador digui que la Sagrada Escriptura és l'ocasió per a l'esperit humà d'alçarse vers el que és més sublim que la lletra,[11] i per més que en altres casos sembla que atribueixi a l'exegeta la realitat del sentit superior, usant expressions com aquestes : «historicum sensum ... ad mysticam et singularem intelligentiam conabimur attollere» (sermó 5, 197), és sobrerament clar que aquestes paraules no neguen l'objectivitat del sentit espiritual de l'Escriptura, el qual

10. Col. 526 s. ; en l'estat actual en que se'ns ofereix el text, les paraules d'aquest lloc no resulten del tot clares.

11. «Sensim nos sermo evangelicus ad altiora promovet, ad superna extollit. Nec mirum, fratres, si Eliam currus aetherius evexit ad caelum, cum quotidie ista Evangeliorum quadriga hominum genus caeli perferat et transmittat ad regnum» (Sermó 92, 458).

está realment («manet» : sermó 99, 479 ; 105, 493 ; 169, 641...) en la lletra o història.

9. La significació última de les Sagrades Escriptures és pel Crisòleg d'una naturalesa eminentment pràctica, anagògica, hom diu en les escoles. En això, apareix, a través de l'exegeta, el pastor d'ànimes, el moralista. Per ell la Bíblia té sempre un sentit actual i un valor positiu : és el grau final en la graduació ascendent del sentit al·legòric o típic. Tota la doctrina i tots els fets bíblics sempre ens parlen, en l'últim terme, de la nostra vida cristiana i dels misteris futurs :

> «Nostra, nostra et omnibus profutura nobis semper loquitur Christus» (Sermó 2, 190).
>
> «Omnes evangelicae lectiones, fratres carissimi, magna nobis et praesentis et futurae vitae commoda largiuntur» (Sermó 34, 296).
>
> «Verum quia historica relatio ad altiorem semper est intelligentiam sublimanda, et figuris praesentibus futura sunt noscenda mysteria...» (Sermó 36, 302).
>
> «Sensus in littera latet, occultatur divinum in humano sermone mysterium, ut quae credentibus adhuc futura iam patent...» (Sermó 132, 561).
>
> «Et ista, fratres, esto facta sint : quare litteris mandantur, quare referuntur in libris, quare recitantur saeculis, quare quotidianis lectionibus innotescunt, quare omnes panduntur in gentes?... Quid sibi vult ergo evangelista, quod haec scribit ad memoriam sempiternam?... Evangelista igitur talia referendo videtur excitasse haereticorum latratus... Ergo ob quam causam haec nobis scripta sint, iam tempus est ut quaeramus... Christus fugit [es tracta de la fugida de l'Infant Jesús a Egipte] ut futuris virtutibus subveniret» (Sermó 150, 600 i 602).

Aquests llocs, al mateix temps que ens manifesten l'opinió del Crisóleg sobre l'actualitat sempre vital i ética de tota la Sagrada Escriptura (cal remarcar les expresions «omnibus, omnes, semper», etcètera), insinuen la línea evolutiva en el mètode o sistema exegètic del sant bisbe de Ravena, en l'última fase d'aquest sistema. Sant Pere Crisòleg té dos punts de mira en la seva exegesi : l'un, retrospectiu ; l'altre, que contempla el que és venidor. Estudia, en primer lloc, la «història» neotestamentària a la llum de la profecia o de la tipologia de l'Antic Testament. L'Antic Testament és, per dir-ho així, el primer sentit ; és com si fes les funcions de la «littera» o «historia» respecte del Nou. El Nou Testament es resumeix en un mot : Jesucrist. Però Jesucrist no és el terme en el procés exe-

gètic. El terme, l'acompliment de les Sagrades Escriptures, consisteix en el que aquestes tenen de vital pels homes ; consisteix en la realització de les seves figures i ensenyances en nosaltres. També això es pot concretar en un mot, riquíssim de concepte : l'Església. L'Església, però, té dos aspectes : l'un actual, l'altre futur, el qual comprèn els misteris de la vida benaurada i eterna. Així, resumint, s'ha d'establir aquesta concatenació en el procés exegètic del Crisòleg : l'Antic Testament ; el Nou, que és Jesucrist i l'obra de la redempció per Ell acomplerta ; l'Església o l'explicació de la redempció en la història ; i finalmente la possessió definitiva de la redempció en l'eternitat del Cel o «els misteris futurs». Aquesta és la línia seguida en el mètode exegètic de Pere Crisòleg, d'una manera implícita, almenys, i encara que no sempre apareguin en les homilies tots els elements o totes les anelles de la cadena establerta, ni amb el mateix ordre, com s'ha pogut constatar anteriorment, quan s'ha tractat de l'estructura dels sermons.

Retornant a l'homilia 99, sobre la paràbola del ferment, que abans hem pres com exemple, hi veiem que después d'extenses reflexions sobre el sentit històric, veu l'homileta en la dona que pren el llevat, Eva, així com veu Adam en l'home que sembra el gra de mostassa. El pa fermentat és Crist (Maria és el llevat), de la mateixa manera com el gra de mostassa, en la paràbola anterior, és també figura del Salvador. A continuació ens diu que la dona, segons la interpretació al·legòrica que cal donar a la paràbola, és l'Església ; d'una manera semblant, en el sermó anterior, de la consideració de Crist, quant que Ell mateix es pot dir el regne de Déu, ha pasat el predicador a parlar del jardí de Jesucrist, que és l'Església, la seva esposa, de la qual sant Pere Crisòleg parla contínuament en els seus sermons. Finalment, diu l'orador que l'adveniment últim de Crist será l'acompliment, el terme de la fermentació Aquest epíleg escatològic cal posar-lo paral·lel amb el que se'ns diu al final del sermó precedent, on es parla de la trascendència última de les coses terrenes que cal assolir, volant com les aus del cel i reposant en les branques del gran arbre de la seguranca eterna.

La successió progressiva en el procés exegètic abans apuntat, la qual tan marcadament apareix en els sermons 98 i 99, es reflecteix també en les clàssiques juxtaposicions que hom llegeix freqüentment en els sermons de sant Pere Crisòleg, com per exemple : «Sancti patres, patriarchae, apostoli, martyres» (sermó 96, 471 A) ; o bé ; «Granum synapis... radicatum est in patriarchis, natum est in prophetis, crevit in apostolis, in Ecclesia fecit arborem magnam» (Sermón 98, 476 B). Aquests textos — fàcilment podríem multiplicar les cita-

cions —demostren que a Pere Crisòleg plau considerar les veritats de la fe en tota l'evolució de la seva manifestació, des del principi fins a la fi de la revelació.

Estudiant la tipologia[12] del Crisòleg apareix el mateix procés : els personatges i els fets de l'Antic Testament, al qual Pere fa un recurs constant,[13] són tipus o almenys figures exemplars del Nou ; les figures evangèliques ho són de l'Església, la qual és imatge dels misteris venidors. Encara que no es tracti sempre d'una tipologia pròpiament dita, l'Antic Testament és sempre preparació, explicació anticipada de la nova revelació i de la redempció.

Com exemples d'exegesi tipològica, en el sentit estricte de la paraula, es poden adduir els següents :

> «Sanctorum gesta casibus non sunt deputanda, sed signis ; et quae vitia putantur illorum, mysteriis sunt applicanda, non lapsibus... Ecce prophetae [Ionae ; cf. Luc., 11, 29 s.] fuga ipsius Domini vertitur in figuram, et quod celebratur ferale naufragium, hoc sacramentum Dominicae resurrectionis existit. Nam quemad-

12. En el present estudi, dedicat més als principis exegètics que a la mateixa exegesi de sant Pere Crisòleg, no ens podem entretenir en una consideració detallada de la tipologia. Advertim, de pas, que en la terminologia tipològica del bisbe de Ravena hi han expressions equivalents, com :

mysterium = figura = sacramentum = typus	(sermó 37, 303 s.).
figurae = sacramenta = mysteria	(96, 469 C).
typus = similitudo = figura	(99, 479 A).
typus = imago = figura	(146, 593 B).
typus = arcanum	(93, 464 A) ; etc.

13. Quant als personatges de l'Antic Testament amb tanta freqüència citats pel Crisòleg, encara que no sempre amb sentit tipològic, cf. sermó 5, 201 B (Abel, Henoc, Sem, Noè, Abraham, Isaac, Jacob, Moisès) ; 12, 255 A (Adam, Noè, Lot, Moisès, Elias, Joan) ; 14, 232 C (Abel, Noè, Abraham, Moisès) ; 28, 280 A (Abraham, Job, David) ; 37, 303 s. (Jonàs) ; 42, 319 C (Abraham, Lot) ; 43, 321 AB (Moisès, Elias, Joan) ; 48, 336 A (Adam i el fills de Jacob, Moisès, Aaron i Maria, germana de Moisès) ; 49, 338 A (Moisès, Elias, Eliseu), 338 C (Balaam) ; 55, 353 C (Abraham, Isaac, la filla de Jeftè) ; 69, 396 s. (Noè, Abraham, Moisès) ; 70, 399 B (Jacob, Joan) ; 72, 405 B (Jacob, Esaú i Joan) ; 73, 407 AB (Abraham, Isaac, Ana, Sara, Samuel), 408 AB (Jacob) ; 83, 433 AB (Moisès) ; 90, 453 AB (Abraham, Sara, Isaac, Rebeca, Anna) ; 91, 456 B (Moisès, Aaron) ; 92, 458 C (Elias), 459 D s. (Sara, Isaac) ; 96, 470 BC (Caín) ; 99, 478 A (Adam, Eva) ; 478 C (Sara) ; 106, 496 C (Adam) ; 108, 500 CD (Abraham) ; 109, 502 A (Abel, Caín) ; 502 C (Aaron, Saül) ; 121, 531 A-D s. (Abraham) ; 127, 551 AB (Adam, Elias) ; 131, 558 A-C (Moisès, Abraham, Jacob, Isaïas, Daniel) ; 146, 593 AB (Josep) ; 147, 594 C (Caín, Elias), 594 D-595 A (Noè, Abraham, Jacob, Moisès) ; 150, 600 B (David, Elias) ; 151, 603 A (Elias) ; 154, 608 A-C (Abraham, Sara, Isaac, Jacob) ; 166, 635 (Moisès, Elias, Ezequiel) ; 174, 655 B (Abel), 655 C s. (Josep) ; sermó de Nadal «Cum virgineus partus», ed. Caillau i Saint-Yves, *Augustini*, t. xxiii, p. 105 (Noé) (sobre) aquest sermó, cf. *Revue Bénédictine*, 69 [1949], 114 ss.). No queden aquí registrades les moltes referències que Pere Crisòleg fa al poble d'Israel, en general, i a moments concrets de la seva història.

modum Ionas typum per omnia tenuerit et impleverit Salvatoris, historiae, quae de ipso scripta est, textus ostendit... Et bene typus Christi ipsius Ionae servatur in verbis... (Sermó 37, 303 s.)

«Ninivitae crediturarum gentium, regina Austri Ecclesiae tunc provisa est in figuram. Beati sumus, fratres, quia quod praecessit in typo, quod pormissum est in figura, nos specie, veritate veneramur, cernimus et habemus» (Sermó 37, 306).

«Synagoga est arbor ficus (cf. Luc., 13, 6 ss.), possessor arboris Christus, vinea in qua refertur plantata arbor ista, Israeliticus est populus, etc.» (Sermó 106, 496).

«Duodecim patriarchas, duodecim distinctos in tribubus, duodecim fontes eremi, duodecim Iordanis lapides elevatos ex alveo, in figuram formamque apostolici numeri fuisse descriptos scrutatori legis relinquimus altius ad probandum...» (Sermó 170, 645).[14]

Hem de reconèixer, amb tot, que en els sermons de sant Pere Crisòleg, malgrat que aquest doctor de l'Església sigui tan propens a citar textos de l'Antic Testament i a interpretar-los al·legòricament, no hi trobem una molt rica tipologia antico-testamentària. El Nou Testament li proporciona més figures típiques de l'Església i dels misteris futurs. Heus aquí exemples entre els nombrosíssims :

«Haec mulier (cf. Mat., 9, 20 ss.) quam personam teneat, cuius typum praeferat, cuius praesentat imaginem spirituali intelligentia perquiramus» (=Ecclesia) (Sermó 35, 300).

«Verum quia historica relatio ad altiorem semper est intelligentiam sublimanda, et figuris praesentibus futura sunt noscenda mysteria, archisynagogus vel eius filia sive mulier in fluxu sanguinis constituta, quid sub harum specie personarum teneant sacramenti, allegorico nunc sermone pandendum est» (la filla del rector de la sinagoga és la sinagoga mateixa, la hemorroïssa és l'Església, etc.) (Sermó 36, 302).

«Saepe diximus quae circa resurrectionis Christi gesta sunt, gesta esse resurrectionis nostrae in formam ; hinc est quod evangelistae sermone plus mystico quam novo factorum Christi seriem proloquuntur» (Sermó 79, 422).

«Cuius autem mulier ista [in civitate peccatrix] typum praeferat, vel quam magnum praefiguret arcanum, donante Deo tunc dicemus, quando ea quae sunt in sequentibus exponentur» (Sermó 93, 464 ; cf. Sermó 95, 468 : «mulier haec, id est Ecclesia»).[15]

14. Sant Pere Crisòleg és amic de les interpretacions místiques dels nombres que surten en la Bíblia, els «numeri sacrati», com diu ell. Veure, per exemple, sermons 116, 124, 139, 166, 170, etc. Cf. l'article en *Colligere Fragmenta,* p. 123, citat en la nota 2.

15. L'exemple de tipologia que apareix en el fragment editat per DOM DONATIEN DE BRUYNE, *Nouveaux sermons de Saint Pierre Chrysologue,* en *The Journal*

El Nou Testament, particularment la gran gesta de Jesucrist, és d'un contingut tipològic més ric que l'Antic Testament :

«Omnia quae a Christo corporaliter gesta referuntur sic subnixa sunt historica veritate, ut plena semper sacramentis caelestibus comprobentur» (Sermó 95, 467).

També en aquest text reapareixen les expressions insistents de «omnia» y «semper». Sant Pere Crisòleg en la consideració de les veritats revelades en les Sagrades Escriptures, segueix sempre la trilogia «Lex, Prophetae, Evangelia» ;[16] però en comparació amb l'antiga Llei i amb els profetes l'Evangeli és una efusió, un doll, és la gran font de llum, el convit on tots som convidats :

«Unde si te legalis cibi singularitas et parcitas terret, invitet et provocet evangelici convivii caelestis effusio, quae in uno ferculo manducaturo Petro totius apponit genera creaturae» (cf. Act., 10, 11 s.) (Sermó 163, 628).

El text del sermó 95, fa poc citat, dóna implícitament el que podem dir-ne raó teològica del sentit espiritual dels Evangelis : les obres de Jesucrist són obres teàndriques ; són obres històriques o humanes («corporaliter gesta»), però són obres d'una persona divina, les quals trascendeixen tota veritat humana o històrica. És el cel («sacramenta caelestia») revestit amb formes visibles ; l'eternitat en figures temporals.

II

10. Encara que només accidentalment i amb simples insinuacions, sant Pere Crisòleg ens dóna de tant en tant en els seus sermons normes per a la interpretació exegètica.

El sentit superior, pel fet d'ésser espiritual i d'estar amagat sota un vestit històric, és obscur. Per aquesta raó és necessari, en primer lloc, investigar-lo, i manifestar-lo després. Aquestes són les dues funcions de l'exegeta, l'«interpres».[17]

Per una banda cal l'estudi de la Bíblia ; per l'altra, la predi-

of Theological Studies, 29 (1928), 364, el deixem de banda, tot i que és molt expressiu, car el creiem espuri. Cf. el nostre estudi *Sobre un sermón de Epifanía y un fragmento de sermón de Navidad atribuídos erróneamente a san Pedro Crisólogo*, en *Ephemerides Liturgicae*, 67 (1953), 135-137.

16. Vegeu particularment sermó 99, 479 B : «Lex, Prophetae, Evangelia, ubi divinus sensus mystico absconditur et celatur in verbo».

17. «Interpres» : sermó 28, 281 A ; 112, 508 D...

cació eclesiàstica, la qual esdevé el complement de la revelació. Sense la interpretació, per mitjà de la predicació eclesiàstica en la litúrgia, les sagrades pàgines no acomplirien per si soles el misteri de la revelació. En aquest sentit són significatives les paraules : «et sanctus evangelista et noster sermo» (sermó 123, 536), en les quals la predicació eclesiàstica és posada al costat mateix de l'Escriptura.

En diverses ocasions declara el bisbe de Ravena, de maneres molt expressives, la comesa de l'intèrpret de les lectures sagrades. Aquesta consisteix, segons el sermó 112 (col. 508 A), en «obscura lucidare, clausa reserare, firmare dubia, profunda contingere, tot saeculorum ineffabile sacramentum per omnem modum aperire et eloqui». Segons a qui s'adreci, l'«interpres» ho farà amb la circumspecció necessària i adaptant-se a la gent i a les circumstàncies : «caute aemulis, secure filiis, credentibus confidenter, constanter incredulis». En un altre lloc ens diu el Crisòleg :

> «Doctoris officium est lecta disserere, et mysteriis obscurata sensibus lucido astruere et demonstrare sermone» (Sermó 52, 344).

Quan l'Escriptura és prou clara, l'ofici de l'exegeta queda facilitat, car l'Escriptura algunes vegades ja s'explica per ella mateixa :

> «Per unum et unum aut mors regnat aut vita conceditur (cf. Rom., 5, 12 ss.). Quid hic ergo addere sermo possit interpretis? Quibus si adiunges silentium, omnis aemulorum succumbit intentio» (Sermó 112, 508).
>
> «Reliqua nos taceamus, quia et unde et quando et quomodo et per quem mors venerit beatus Apostolus plano et satis lucido ac divino declarat eloquio» (Sermó 118, 524).
>
> «Ubi caelestis est nuntius interpretatio nostra pellatur» (Sermó 143, 583).

En general, però, sant Pere Crisòleg no deixa de ponderar les grans dificultats que ha de vèncer l'exegeta. Aquest es veu necessitat, algunes vegades, a allargar les seves explicacions per tal de poder fer entendre als fidels el sentit de determinades lliçons bíbliques. En interpretar certs passatges, malgrat que els fidels reclamin amb ànsia la solució dels problemes exegètics, donant presses al comentador, aquest ha de diferir l'explicació definitiva, a fi de millor preparar els oients. En una paraula : la interpretació, ordinàriament, no és fàcil.

> «Fratres in quaestione hac ingenium laboraret interpretis, si non ipse Dominus, cui fit ipsa quaestio, totum quod est quaestionis auferret» (Sermó 28, 281, on explica Mateu, 9, 11).

La gràcia, la inspiració divina,[18] obtingudes per l'oració tant del pastor d'ànimes, com de les seves ovelles, ajuden en la interpretació, millor dit, son necessàries :

«Callidi debitoris est et inverecundi saepe pacta non solvere et patientissimum creditorem longa et artifici cavillatione protelare. De abscessu, de reditu, etc. filii, quintus est hic sermo nobis qui historicum sensum, sicut promisimus, ad mysticam et singularem deitatis intelligentiam conabimur attollere. Vos orate, ut quia in tanto credito sum minus per me idoneus debitor, per Deum vobis idoneus solutor existam» (Sermó 5, 197).

«Orate ergo, uti quia in saeculi obscuritate versamur, et in carne positi noctis tempus agimus, non diei, lucernam nobis verbi sui Christus accendat, quae praevia mysterii caelestis ingrediamur obscura, et gradu lento perveniamus ad scientiae divinae quantum possumus claritatem ; sicuti illi magi, qui mentis suae oculos metientes, non audent splendore solis aut divinae se committere claritati, sed nocte tenerum stellae lumen teneribus oculis assumentes ad cubile Christi tenerrimum pervenerunt. Sed iam, sicut promisimus, evangelicae lectionis quod superest exsequamur» (Sermó 64, 379).

«Sed oremus ut de his tantum sentire mereamus, quantum dederit ille qui divina hominem sentire largitur» (Sermó 89, 424).[19]

Particularment expressives són les paraules :

«Quis sit autem amicus, etc. (cf. Luc., 11, 5), cum petiero, quaesiero, pulsavero et pervigil inquietator accipere meruero, vobis amicis mei Domini non negabo» (Sermó 39, 311 s.).[20]

El sant bisbe de Ravena exigeix, com a condicions indispensables per a la recta comprensió dels textos sagrats, unes disposicions naturals d'atenció i d'estudi, i altres sobrenaturals de fe, en els oients i en l'exegeta :

«Hoc humanitus quomodo intelligi potest?» (Sermó 18, 248).[21]

«Sicut in terra latet aurum, ita divinus sensus verbis celatur

18. Vegeu «quod Dominus inspirat» (Sermó 109, 501). BÖHMER, o. c., p. 88, recull expressions equivalents ; hom pot afegir-hi, entre altres : «Domino iuvante tractabimus» (Sermó 78, 422 ; 79, 424) ; «Domino revelante innotescamus» (82, 432), etc. Cf. 76, 416 : «Quia nos idem ipsi cum divina scimus, Dei munus est ; cum humana sapimus, caecamur ex nobis» ; 120, 529 : «Deus autem noster et quae diximus, et quae tacuimus ipse sanctis vestris sensibus insinuare dignetur». Compari's també l'Epístola de Pere a Eutiquès.

19. Cf., també, sermó 81, 430 ; 86, 441 s. ; 126, 549 ; 132, 561 ; 145, 585, etc.

20. Unes paraules molt semblants en sermó 96, 469.

21. Vegeu encara : «Quod ergo divinum est, humano non accipiatur auditu» (Sermó 74, 408). «Quid hic intelligit humanus sensus? Quid hic humana sapit

humanis; et ideo quoties dominica nobis eloquia panduntur, mens evigilet, animus intendat, ut intellectus possit scientiae caelestis intrare secretum» (Sermó 139, 572 s.).

«Quod per angelum Deus mandat, ille meretur scire, qui timet scire» (Sermó 143, 583).

11. Per expressar l'acció de l'exegeta en la «interpretatio», empra Pere Crisòleg la següent terminologia : «inquirere» (sermó 1, 187 ; 166, 663), «exquirere» (176, 663), «perquirere» (35, 300), «scrutari» (3, 190), «perscrutare» (79, 424 ; 176, 663), «penetrare» (143, 584), etc. Aquests verbs manifesten les dificultats, el camí ardu que ha de fer l'exegeta en la recerca dels secrets amagats pregonament en les Escriptures.

L'exposició als fidels de la doctrina adquirida per l'intèrpret, s'expressa amb els següents verbs : «aperire» (sermó 2, 189 ; 5, 201), «explanare» (5, 201), «pandere» (36, 302 ; 44, 323), «disserere, astruere, demonstrare» (52, 344), «tractare» (78, 422), etc. En el sermó 5, diu el predicador :

> «Res mysticas et excelsas non narrare, non declamare, sed aperire compulit et explanare» (col. 201).[22]

12. Les Sagrades Escriptures mal interpretades, mal compreses, poden fins ésser pernicioses. La «interpretatio» és cosa delicada, demana un veritable sentit, una discreció, tant per part de l'exegeta, com per part de l'oient :

> «Doctoris officium est lecta disserere, ... ne minor intelligentia inde perniciem generet auditori, unde scientiam conferre debuit et potuit salutarem» (Sermó 52, 344).

sapientia ?» (75, 412). Aquest últim text es repeteix quasi literalment en sermó 126, 546. Cf. 146, 591 s. Sant Pere Crisòleg insisteix molt, en general, no solament quan es tracta d'interpretar i entendre les Sagrades Escriptures, a considerar els misteris de la fe no amb ulls humans, sinó amb fe senzilla. És nota en la freqüència de les recomanacions que fa en aquest sentit, la reacció antiracionalista contra les heretgies trinitàries i cristològiques.

22. Aquest text sembla acusar un cert escrúpol que té l'orador, el retòric, conscient de l'estil florit amb què tracta dels misteris celestials manifestats als homes a través de la sorprenent simplicitat de les Sagrades Escriptures. Les paraules del sermó 5 en tenen moltes de paral·leles en tot el sermonari del Crisòleg. Volem reproduir aquí només un fragment del sermó 18 :

> «Sed in hac lectione quid spiritualis intelligentiae lateat si scire volumus, verborum flosculos non quaeramus. Qui saturitatis fructum quaerit despicit amoena camporum ; violae, rosae, lilia, narcissus grati flores, sed gratior panis. Quod est odor nasibus, hoc est auribus sermonis ornatus ; quod dat panis vitae, hoc scientia dat saluti. Seponenda est ergo eloquentiae voluptas, quando scientiae deposcitur fortitudo» (col. 247).

«Omnium quidem ciborum sal salubre est condimentum, si mensura non desit; alioquin sine modo et ipsum perit et quod salierit perdit; amarat enim nimietas, quod poterat condire mensura. Sic qui in nobis est sensus, si teneat modum dat saporem, intellectum parit, prudentiam generat, cor dilatat, auget ingenium, maturat dicenda, audienda componit, fitque sibi dulcis, fit degustantibus tota dulcedinis plenitudo, et plane erit ille melleus sensus, qui ore profert nil amarum. Hoc praemisimus, ut sit nobis in evangelicis sensibus nostri sensus constringenda mensura; quatenus vitalem cibum, divinum pastum, caelestem saporem non violet, sed cautissima nobis sobrietate custodiat, iuxta illud Apostoli: Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem (Rom., 12, 3)» (Sermó 125, 543).

«Sicut febrientibus amarus est semper salutaris cibus, ita et saepe dominicus sermo contrarius imperitis; utrisque tamen aliter: aut ex corporis, aut ex mentis infirmitate contingitur. Hodie Dominus exasperasse nonnullorum videtur auditum, etc.» (Sermó 164, 630).

El bisbe de Ravena escriu en vigílies del concili de Calcedònia. Té correspondència amb Eutiquès: coneix les argumentacions dels heterodoxes. Sap que els heretges pretenen fonamentar les seves elucubracions en la sagrada Escriptura; ha vist que la Bíblia, que és font de veritat, esdevé una deu d'error, a causa de la mala disposició i de la malícia dels homes:

«Beatus apostolus quando nota interrogat, quando manifesta perquirit, eos videlicet obiurgat et increpat, qui eloquia divina sua interpretatione corrumpunt; et inde concipiunt suffragia criminum, unde assumere debuerant documenta virtutum» (Sermó 113, 510).

Particularment tallants són les paraules:

«Quod vult, non quod est, audit semper qui decrevit errare» (Sermó 131, 559).

Sembla com si sant Pere Crisòleg presentís la lliure interpretació de la Bíblia dels heterodoxes posteriors, els quals, lògicament, havien de negar el magisteri eclesiàstic. Hem vist suficientment pels textos anteriorment transcrits que el bisbe de Ravena presenta la interpretació eclesiàstica com indispensable en la lectura de la Sagrada Escriptura. Altrament, el subjectivisme humà, maliciós o sense malícia, però sempre insuficient a si mateix, convertirà la Bíblia en causa d'error i d'escàndol, quan és òrgan de la revelació de la veritat salvífica.

«Quoties salutaribus succis contra lethales morbos antidotum temperat peritia praecauta medicorum, si praeter artem, praeter medicinam, praeter tempus accipere praesumat aegrotus, sit periculi causa quod provisum est ad salutem : sic Dei verbum si praeter magisterium, praeter doctrinam, praeter dogma fidei scire temerarius praesumat auditor, quod est vitae materia fit perditionis occasio. Quaerendum est, fratres, ne per audiendi imperitiam quod ad profectum nobis divinitus scriptum est, ad animarum veniat detrimentum» (Sermó 156, 611 s. : inici).

13. No es pot esperar que un predicador, com sant Pere Crisòleg, ens doni més sistemàticament i amb més precisió regles d'interpretació exegètica. Observem, però, encara, que també el Crisòleg s'adapta prou explícitament a la norma antiga d'exegesi cristiana i precristiana, segons la qual cal recórrer a la interpretació al·legòrica o mística per solucionar el que hi ha d'aparentment contradictori o erroni en el sentit literal, en la «species lectionis» (sermó 156, 612 A). És interessant reproduir un text del sermó 82, característic en aquest aspecte :

«Et valde mane, inquit, una sabbatorum veniunt ad monumentum orto iam sole. Si valde mane, quomodo orto iam sole ? Sic nescit evangelista quid dicat ? Evangelista quod dicat scit, sed quid audit qui non didiscerit nescit. Non est erroris ista relatio, veritatis est ; nec lapsum patitur sermonis humani, sed rei gestae caelitus aperit veritatem» (Sermó 82, col. 431).

Les paraules «orto iam sole» s'han d'interpretar : havent Crist ressuscitat. Explicacions semblants ens en fa sovint el nostre exegeta.

14. Sant Pere Crisòleg, quant a exegeta, no ofereix en les seves homilies cap particularitat que s'aparti de les línies tradicionals de la història precedent de la interpretació bíblica. Tot i que no és un exegeta pròpiament dit, un comentador sistemàtic de la Bíblia, sinó un pastor d'ànimes i un orador, Pere deixa veure suficientment en els seus discursos que segueix un mètode precís d'exegesi i que és fidel a uns principis determinats relatius a la Sagrada Escriptura.

En les seves al·legories apareixen constantment els dos «leitmotivs» de la seva mística al·legòrica : Jesucrist i l'Església. No podem assegurar que es tracti d'una influència directa o indirecta de les regles ticonio-agustinianes, car aquests temes responen a una tradició mística que s'enfila fins als orígens de l'exegesi cristiana i que ha influenciat tota la patrística. És sumament interessant

constatar com el Crisòleg sap exposar aquests temes nuclis progressivament i com contempla sempre la veritat revelada des dels orígens de la revelació fins a l'acompliment final, acabada la història, en l'eternitat.

La rica imaginació, l'agudesa, l'enginy del «rhetor» ravenès es manifesten particularment en la interpretació dels textos sagrats. Per la seva al·legoria podria anomenar-se'l un alexandrí entre els homiletes occidentals. Però el curós i detingut anàlisi històric, psicològic i humà que fa de la «littera», és causa que en els seus comentaris bíblics hi hagi una bella harmonia, un equilibri entre l'exegesi històrica i la mística, entre la lletra i l'esperit.

† F.-M. ABEL, O. P.

LE «TOMBEAU DES ROIS» A JÉRUSALEM

Tombeau sur la voie publique. — Cippe pyramidal.

L'usage de créer de somptueuses sépultures le long des voies principales qui sortent des villes se verifie en Palestine comme dans la reste de l'Empire Romain. Le souci, de s'imposer au souvenir des passants hantait les grandes familles et si la coutume et la nature du sol favorisaient le creusement d'un sépulcre, on ne craignait pas de le couronner d'un monument propre à retenir le regard du concitoyen comme de l'étranger. Les Juifs eux-mêmes ne se privèrent pas de ce moyen pour rémédier à l'oubli qui guette tout mortel et l'on vit en effet de chauds partisans de la loi de Moïse tels que les Maccabées, aussi épris de gloire que des Grecs, prendre leur dernier repos au coeur d'un tombeau de famille où rien, ni situation ni artifice, n'avait été négligé pour attirer de loin l'attention des plus distraits. Il était donné aux gens qui naviguaient sur la mer, pourtant lointaine, d'apercevoir sur le point le plus en vue du village de Modîn l'élégant édicule élevé sur les cendres et à la mémoire d'une famille qui s'était sacrifiée pour l'indépendance de la patrie. Au partisan désireux de contempler de près le glorieux mémorial, il était loisible de mesurer du regard le portique établi sur le caveau de pierres de taille avec sept pyramides à piédestal offrant sans doute le galbe des obélisques qu'on remarque à l'entrée du Siq de Pétra. Les sept pyramides représentaient l'âme, autrement dit la *néphesh,* de Mattathias, de sa femme et de leurs cinq fils. Autour se dressaient de hautes colonnes chargées de panoplies et de proues de navire, symboles de la puissance militaire et maritime à laquelle aspirait la nouvelle dynastie.

ORIGINE DU TOMBEAU D'HÉLÈNE D'ADIABÈNE

Il y avait deux siècles depuis l'achèvement du mausolée asmonéen de Modîn lorsque Jérusalem, durant le troisième quart du Ier siècle de notre ère, vit s'ajouter à sa nécropole du nord un monument funéraire destiné à un grand retentissement, nous voulons parler du tombeau de l'illustre prosélyte, Hélène, reine de l'Adiabène, province tributaire de l'empire parthe située à l'est du Tigre. Convertie avec son fils Izatès par quelques commerçants juifs se livrant à la propagande religieuse en même temps qu'au négoce ambulant, Hélène avait embrassé avec ferveur la loi de Moïse. Le désir d'adorer Dieu au temple de Jérusalem l'amena dans cette ville sous le règne de Claude en 45. Ce fut pour les habitants aux prises avec une cruelle famine la plus heureuse des éventualités. Faire venir d'Alexandrie des convois de blé et, de Chypre, des chargements de figues parut à la reine le devoir le plus pressant, tandis que le roi Izatès expédiait en Judée de larges secours d'argent Le mobilier du sanctuaire de Sion s'enrichit de la libéralité de la famille royale quand le frère aîné d'Izatès, Monobaze, passa au Judaïsme à son tour avec les siens.

Faut-il s'étonner après de telles adhésions de trouver parmi les chefs de l'insurrection de 66 à 72 des membres de la dynastie d'Adiabène dont deux se signalent lors du désastre infligé à Cestius Gallus? Hélène, Monobaze et la princesse Graptè possédaient des palais sur la colline de l'Ophel, non loin du Temple. La reine avait en outre une villa à Lydda. Revenue en Adiabène auprès de son cher Izatès, elle ne survécut guère à ce fils qui mourut à cinquante-cinq ans après vingt-quatre ans de règne, laissant vingt-quatre fils et vingt-quatre filles. Monobaze, après avoir recueilli la succession de son frère, envoya sa dépouille et celle de sa mère à Jérusalem et, ajoute l'historien Josèphe, «il les fit ensevelir dans les trois pyramides que sa mère avait fait construire à trois stades de la ville». (*Antiq.*, XX, 95).

Pour peu que l'on se reporte à la signification des pyramides qui signalent une sépulture, on verra que ces éléments architecturaux constituent des représentations et non des réceptacles. A Modîn, les sept pyramides manifestent aux yeux du public la présence dans l'hypogée des sept membres de la famille maccabéenne qui y sont ensevelis. Il n'en va pas autrement à Jérusalem avec les trois pyramides témoins de la déposition des trois principaux personnages de la dynastie adiabènienne convertie au Judaïsme : Hélène et ses deux fils : Izatès et Monobaze. Il est naturel qu'auprès d'eux un sentiment mêlé de solidarité et de religion ait groupé ensuite les défunts

de cette colonie prosélyte décédés à Jérusalem ou transportés des rives du Tigre à celles du Cédron. L'indication des vingt-quatre fils et des vingt-quatre filles d'Izatès laisse entendre que la concession octroyée à la famille royale pouvait être considérable sous la protection de la fondatrice et de ses deux fils couronnés ensevelis dans le coeur d'un hypogée mais représentés sur une voie fréquentée à l'aide de trois cippes en forme de pyramides. Rien d'aventureux dans cette conjecture puisque l'historien Josèphe emploie le pluriel *mnèmeia* «monuments», «tombeaux» pour désigner la sépulture de la reine d'Adiabène, comme il le fait pour toute installation funéraire destinée à une collectivité telle que le tombeau des Patriarches à Hébron ou les tombeaux des Hérodes à l'ouest de Jérusalem.

Localisation du monument d'Hélène

La situation des «monuments d'Hélène» dans la banlieue septentrionale de la ville est un fait qui ne souffre aucune contestation. Le long de la voie qui de la porte du nord se dirigeait vers la Samarie pour atteindre d'une part Césarée et de l'autre Jezraël il reste encore de nombreux témoins d'une ancienne nécropole, surtout là où des hypogées taillés dans le roc défiaient la démolition. Les constructions modernes depuis la place de la Porte de Damas en masquent un certain nombre. Les recherches d'ailleurs sont à reporter à plus d'un demi kilomètre au nord, ainsi que Josèphe nous invite à le faire quand il évalue de mémoire à trois stades la distance qui sépare de la ville sainte les trois pyramides érigées par Hélène. La réduction à trois stades a pu être influencée par le trio des pyramides. De quelques épisodes de la Guerre Juive dont nous n'avons pas à fournir ici le détail il ressort en outre que le tombeau d'Hélène d'Adiabène se trouvait vis-à-vis de la porte du nord de la ville que flanquaient deux tours puissantes dites Tours des Femmes et que de cette porte au susdit tombeau il y avait un espace suffisant pour permettre une sortie des belligérants suivie d'un combat violent et d'une poursuite assez marquée des assiégeants mis en fuite. Cette topographie trouve une pleine confirmation dans le tracé du troisième mur destiné par Agrippa (41-44) à ceindre fortement l'agglomération qui peu à peu s'était formée au nord du Temple et à l'ouest en manière de ville neuve. Prenant son point de départ à la Tour Hippicos, près de la porte de Jaffa actuelle, il s'étendait jusqu'à la Tour Pséphinos, qui occupait en un lieu éminent l'angle nord-ouest du tracé. De Pséphinos, le mur courait vers l'orient en passant en face du tombeau

d'Hélène et se prolongeait à travers les Cavernes Royales pour aboutir à une tour angulaire au dessus du Cédron. Le voyageur assez hardi pour se hisser jusqu'aux créneaux de la Porte septentrionale de Jérusalem, dite Porte de Damas, comprendra sans peine l'excellence de ce tracé et l'importance prise dans la banlieue nord de la ville par le monument d'Hélène devenu l'unique point de repère à travers une région qu'accidentaient d'autres sépulcres et des haies de jardins.

Le tombeau d'Hélène dans la tradition

Qu'un monument aussi remarquable n'ait laissé aucune trace dans les ouvrages de l'antiquité, cela pourrait paraître étrange. Il n'en est rien. Aux mentions fréquentes de l'historien juif, il faut ajouter la curieuse remarque de Pausanias qui termina sa *Description de la Grèce* en 174. Après la mention du merveilleux sépulcre de Mausole en Halicarnasse, ce collectionneur de curiosités signale chez les Hébreux dans la ville de Solymes (Jérusalem) le tombeau d'une dame indigène nommée Hélène. Tout entier taillé dans la pierre, il est muni d'une porte également en pierre qui ne s'ouvre qu'à certains jours et à certaines heures fixes de l'année ; elle s'ouvre alors d'elle-même en vertu d'un mécanisme et se referme peu après. Essayer de l'ouvrir hors du temps marqué n'aboutirait qu'à la briser en morceaux (VIII, 16, 5). Eusèbe de Césarée, peu après 313, rappelant la famine sous Claude signalée par Josèphe et les Actes des Apôtres fait allusion à la bienfaisance de la reine Hélène et ajoute : «Quant à Hélène, mentionnée par l'historien, on montre encore maintenant ses stèles bien en évidence dans les faubourgs d'Aelia. On dit qu'elle fut reine de la nation des Adiabéniens» (*H. E.*, II, 12). Si quelqu'un connaissait bien la Jérusalem du IVe siècle, c'était assurément Eusèbe, le père de la topographie palestinienne. Jérôme décrivant en 401, l'arrivée de sainte Paule dans Aelia une vingtaine d'années auparavant, nous la montre laissant à gauche le mausolée de la reine des Adiabéniens, Hélène, avant d'arriver aux portes de la ville.

Le silence qui s'établit ensuite sur Hélène et son tombeau se laisse difficilement pénétrer, mais les doctes ne peuvent éviter d'en rencontrer la mention s'il leur arrive de parcourir la «Guerre Juive» dans le texte ou ses versions. En 1283, le dominicain Burchard de Mont-Sion soupçonne la position du sépulcre d'Hélène vers les débuts du bassin du Cédron en face de la porte de Benjamin que les modernes ont accoutumé d'appeler «Porte d'Hérode». C'était bien vu, mais pour arriver à une localisation, il fallait vaincre un courant né d'une fausse interprétation d'un passage de Flavius Josèphe.

D'OÙ VIENT LE NOM DE TOMBEAUX DES ROIS?

Nous avons dit tout à l'heure qu'après avoir conduit en face du monument d'Hélène le tracé de l'enceinte d'Agrippa, l'historien le prolongeait à travers les Cavernes Royales. Médusé par le solennel de cette appellation transformée en «Tombeaux des Rois», le grand nombre se persuada de l'identité des Cavernes Royales et de la nécropole des anciens rois de Juda. Que devenait alors le Sépulcre d'Hélène? Quaresmius, l'un des princes de la topographie palestinienne au début du XVIIe siècle, aura la sérénité de déclarer : «J'avoue n'avoir vu à Jérusalem aucun vestige du mausolée d'Hélène, reine d'Adiabène, ni avoir perçu aucune allusion à ce sujet parce que, comme la plupart des choses temporelles, cet objet aura disparu» (*Elucid. T. S.*, l. VI, c. 11). Les Juifs paraissent partager la même opinion. Parmi les merveilles que la cité sainte offre à l'admiration, le cabbaliste Isaac Khélo mentionne les Tombeaux des Rois en 1334, du côté de la Grotte de Jérémie, au nord de la ville. «Leur constrution, écrit-il, est ancienne et fort solide, leur forme un chef d'oeuvre de sculpture. Tous les étrangers qui viennent visiter la ville sainte disent qu'ils n'ont jamais rien vu de si beau» (Carmoly, p. 239). Il n'échappait pas cependant aux Juifs comme aux chrétiens que les antiques souverains de la Judée avaient pour la plupart été ensevelis dans la nécropole royale de la Cité de David, cité qui pour la routine antérieure au XIXe siècle se tassait autour du Cénacle mais que la sincère discussion des textes aidée de l'exploration archéologique a ramené sur la colline qui domine le Cédron au sud du Temple. On discuta dès lors pour savoir quels étaient les rois de l'Ancien Testament qui avaient du recevoir une sépulture si loin de la Cité de David et l'on n'aboutit qu'à de fragiles hypothèses. Du moment que la discussion partait d'une équivoque, il ne pouvait en être autrement. La seule voie ouverte à une solution solide consistait à rendre aux «Cavernes Royales» de Josèphe leur véritable sens de Carrieres exploitées depuis Salomon par les rois constructeurs ou restaurateurs de la ville et du sanctuaire. «Le mur qui se prolonge à travers les Cavernes Royales» n'offre encore aujourd'hui aucune énigme à qui contemple le rempart juché sur l'escarpement des carrières du nord voisines de la Porte de Damas. Il évoquera sans peine «ces murs portant sur un rocher taillé à pic et ces tours élevant leurs soixante pieds sur les éminences de la montagne» qui faisaient l'admiration de Tacite.

Retour à la véritable identification

D'un point de départ d'une telle solidité, une marche de trois ou quatre stades, au jugé, sur la voie du nord (700 mètres environ) amène le voyageur devant le monument funéraire le plus considérable, le plus soigneusement taillé et décoré de toute la nécropole de Jérusalem. A défaut des trois pyramides démolies après la période byzantine, les coordonées fournies par Josèphe suffisaient à un esprit averti pour identifier ce magnifique ouvrage avec le tombeau d'Hélène d'Adiabène et des deux rois ses fils. En 1738, l'explorateur anglais Pococke établissait cette identification et ses raisons convainquirent après lui Robinson, Raoul Rochette, Renan, Sepp, Lortet, Schuerer et beaucoup d'autres savants. Toujours enclin à conférer la plus haute antiquité à ce qu'il rencontrait en Palestine, de Saulcy s'obstina à revendiquer la qualité de Tombeaux des Rois de Juda pour ce monument rupestre empreint d'une décoration de basse époque hellénistique. Inutile d'insister sur les expédients auxquels se sont livrés certains palestinologues pour sauvegarder ce titre en dépit des témoignages écrits et du style, encore moins sur les relations qui pourraient exister entre l'histoire d'Izatès et de sa mère et la légende de Ben Kalba Sabbouà dont la bienfaisance était telle que le pauvre entré chez lui affamé comme un chien, en sortait pleinement rassasié. En 1785, le caraïte Benjamin, fils d'Eliyahou, pensait voir la sépulture de Ben Kalba dans le tombeau d'Hélène. On risquerait peu de se tromper en s'imaginant le véritable tombeau des rois de Juda sur l'Ophel beaucoup moins soigné dans la taille et le poli des parois, beaucoup plus sobre dans son ornementation extérieure que ce monument digne de s'appeler la nécropole des rois et princes d'Adiabène. Aussi bien doit-on s'applaudir que les circonstances l'aient placé en de telles conditions qu'il soit à l'abri du vandalisme auquel toute production architecturale abandonnée est fatalement condamnée.

L'état des lieux du XVIe au XIXe siècle

Au milieu du XVIe siècle la fameuse sépulture, dissimulée dans l'enclos d'une vigne et ensevelie en grande partie sous les terres charriées par la pluie était ignorée autant par les gens de Jérusalem que par les étrangers. A la suite de quelques visites clandestines, la rumeur divulgua les splendeurs de la nécropole enfouie et provoqua la série de descriptions que nous a laissées le XVIIe siècle. La visite

pourtant en restait pénible. Les alluvions couvraient le grand escalier et formaient des collines dans la grande cour et sous le portique, mêlés à des fragments de sculptures, de sarcophages et d'ossuaires et aux matériaux des pyramides et autres motifs décoratifs précipités d'en haut par des sursauts de vandalisme. Voyageurs et pèlerins sont d'accord pour affirmer la difficulté de s'introduire à l'intérieur de l'hypogée. «Il faut mettre le ventre à terre pour passer par le trou, écrit le chevalier d'Arvieux, et laisser quelques personnes dans la galerie pour faire la garde, et empêcher qu'on ne vienne enfermer ceux qui sont entrés dans ces souterrains.»

Avec le XIXe siècle, où l'archéologie prit son essor, il est naturel que les orientalistes aient conçu le projet de déblayer ce lieu pour lui faire rendre tout ce qu'il dissimulait encore. La force d'inertie de l'occupant ne permit pas d'un tel projet une prompte réalisation. Ce fut en vain que l'Anglais Bankes fit des démarches à Constantinople en vue d'obtenir un firman l'autorisant à nettoyer «le tombeau des sultans» à Jérusalem. En 1818, Irby et Mangles sollicitèrent sans plus de succès le gouverneur de cette ville de leur permettre d'y faire des fouilles. Les mêmes explorateurs unis à Legh et à Corry tentèrent de se passer de l'agrément des autorités. Ils s'attaquèrent un beau matin à une énorme pierre qui leur paraissait masquer l'entrée primitive. Le bloc ne dissimulait aucune issue. La fouille clandestine dénoncée à qui de droit dut prendre fin. En 1838, les Américains Robinson et Smith essayèrent sous un amas de décombres au nord du portique un sondage sans résultat.

De Saulcy, qui avait eu l'occasion d'étudier ce monument en 1851 et d'en fournir une description exacte suivant l'état dans lequel il se trouvait alors, fut assez heureux pour obtenir de la Sublime Porte par l'entremise du ministre des Affaires Étrangères de Napoléon III en 1863 un firman lui octroyant le droit de faire des fouilles à Jérusalem, notament au *Qebour el-Molouk* ou *es-Salatîn* En ce temps-là Mauss restaurait l'église de Sainte-Anne et la coupole du Saint-Sépulcre et Guérin topographiait la Judée village par village. Duruy, alors ministre de l'Instruction Publique, voulut bien attribuer à l'expédition une somme qui allégeât les frais assumés par son chef. Quelques années après, Mauss achèvera de déblayer et de consolider aux frais de la famille Péreire acquéreuse de ce beau mausolée pour en faire don à la France.

Description du Tombeau dit des Rois

Il faut savoir qu'avant ces travaux, l'escalier monumental que tout le monde admire en entrant dans l'enclos disparaissait sous le plan incliné du tassement des terres. Un soupirail misérable laissait à peine entrevoir la présence des citernes rituelles pratiquées dans le bas. Maintenant rien n'échappe de la grandiose simplicité de ces vingt-six degrés taillés dans le roc avec le souci d'éviter aux porteurs une inclinaison trop rapide et le dessein de recueillir l'eau pure des pluies à destination des deux réservoirs. La porte de cinq mètres de hauteur et de trois de largeur qui donne accès à la vaste cour, peu de visiteurs soupçonnent qu'elle se présentait aux fouilleurs enterrée jusqu'au cintre, au point qu'on ne pouvait la franchir sans difficulté. Ceux-ci rendirent à la vaste cour taillée dans le roc comme la porte la rectitude de ses 27 mètres de côté et sa hauteur de sept mètres. Désormais le vandalisme qui avait profité de l'accumulation des gravats et des ruines pour atteindre les couronnes, les patères, les triglyphes de la frise du vestibule extérieur et pour détériorer la guirlande de fleurs et de fruits qui encadre la grande baie n'aura plus l'occasion de s'exercer. Deux supports de fonte ont dû récemment suppléer à la démolition déjà ancienne des deux colonnes évidées du roc qui soutenaient l'entablement.

La fermeture en forme de meule, particularité que les décombres dissimulaient périodiquement aux pèlerins, fut dégagée par les équipes de 1863 et son jeu devint très compréhensible. Quant au système de fermeture intérieure consistant au mouvement d'une porte massive monolithe retombant, par son propre poids, dans la feuillure où elle s'encastre hermétiquement de telle façon que pour l'homme enfermé derrière elle, il n'y avait plus aucun moyen de la faire mouvoir, n'évoque-t-elle pas spontanément la mystérieuse porte que Pausanias attribue au tombeau d'Hélène à Jérusalem? Sans le vouloir, de Saulcy par cette description offre un argument contraire à sa malheureuse thèse. Vers la fin du XVIe siècle, les portes des chambres intérieures existaient encore, provoquant l'admiration du voyageur qui constatait qu'elles avaient été taillées sur place dans le roc même de la chambre avec ses gonds tout d'une pièce. La destruction la plus stupide s'étant attaquée à ces objets, leurs fragments semèrent le sol de l'hypogée. Le Père Elzéar Horn eut encore la chance de trouver intacte l'une de ces portes dans le second quart du XVIIIe siècle et l'heureuse idée d'en publier un dessin montrant deux

panneaux avec moulures dans ses précieuses *Ichnographiae*. Comme on en retrouve le desin dans l'atlas de Saulcy, il faut conclure qu'elle existait encore de son temps.

Malgré les difficultés de tout genre suscitées par la jalousie des uns et le fanatisme des autres, de Saulcy poursuivit avec entrain son exploration réunissant un mobilier funéraire assez abondant : urnes, lampes, fioles à parfums, albâtres, monnaies, ossuaires. Le 8 décembre 1863, il découvrait dans un caveau inférieur jusque là inexploré le sarcophage encore muni de son couvercle et portant écrit en hébreu carré et en estranghelo le nom de la reine Saddan qui pourrait bien être le nom syrien de la reine Hélène. Une dédicace latine du temple de Baal Marcod conserve le nom d'une descendante de cette reine ainsi libellé : *Flavia Nicolaïs Saddane*. Les princes adiabénniens emmenés à Rome après la prise de Jérusalem ont dû entrer dans la clientèle des Flaviens.

Parmi les monuments palestiniens et judaïques du Musée du Louvre le catalogue de M. Dussaud mentionne 47 numéros provenant de la nécropole connue sous le nom de Tombeaux des Rois. Les pièces le plus remarquables sont évidemment le sarcophage de Ṣaddan (hébreu :Ṣaddah) qui n'est autre que la reine Hélène d'Adiabène, ainsi que l'explique M. Dussaud, puis une cuve de sarcophage avec couvercle hémicylindrique, le tout orné de nombreuses rosaces assez semblable à une autre cuve provenant du même hypogée que le Père Horn dessina à la Prison de Jérémie dans le fossé nord de Jérusalem. Signalons encore un couvercle de sarcophage richement décoré et une porte à peu près complète à quatre panneaux moulurés destinée à fermer une chambre sépulcrale.

Quoique postérieur à la période royale de l'Ancien Testament, ce monument funéraire conserve une importance historique considérable en complétant et en illustrant nos connaissances relatives à l'une des familles princières qui jouèrent un rôle marquant au Ier siècle dans les milieux parthes et parmi le Judaïsme palestinien. Le plan, la taille, la décoration d'un hypogée aussi bien daté que celui de la reine Hélène procure à l'archéologie en général un critérium chronologique irrécusable. Ce n'est donc pas un présent de peu de valeur qui a été fait à la France et que la France tient à honneur de posséder et de préserver.

L'inscription gravée sur cuivre et placée sous le portique donnant accès à l'hypogée affirme que ce «monument acquis en 1878 par Émile et Isaac Pereire pour le conserver à la science et à la vénération des fidèles enfants d'Israël, sur les conseils de M. de Saulcy, Membre de l'Institut de France et par les soins de M. Patrimonio,

Consul de France à Jérusalem, a été restauré par les soins de M. Mauss, Architecte du Gouvernement français.»

La famille Pereire donna le monument à la France en 1885, en toute propriété et, de son côté, le gouvernement français s'engageait à n'apporter, dans l'avenir, aucun changement à la destination actuelle du monument et à consacrer le souvenir de cette donation par une inscription posée aux frais des donateurs.

Il est loisible à tout voyageur qui s'intéresse aux ouvrages de l'antiquité taillés dans le roc de constater avec quel soin, avec quelle vigilance celui-ci est gardé, de telle sorte qu'après avoir traversé les rues crasseuses et malodorantes de la ville, il croit se retrouver avec soulagement en quelque site recueilli de Pétra.

JOSEP M.ª CASAS HOMS

VOCABULARI TRILINGÜE DEL SEGLE XI

Entre els còdexs procedents de Santa Maria de Ripoll, ara conservats a l'Arxiu de la Corona d'Aragó, a Barcelona, figura el ms. 74, que indubtablement constitueix un dels més clars exponents del complex cultural del Monestir insigne, per les proximitats de l'onzena centúria. El seu contingut és un variadíssim recull que va des de les anotacions estudiantils fins a la còpia més o menys extensa de llibres considerats imprescindibles en els centres culturals de l'alta Edat Mitjana, com és ara les *Etimologies* de Sant Isidor. Entre aquests dos límits, trobem apunts sobre música, versificació, gramàtica, notes històriques, *artes epistolandi* i sobretot, ací i allí, glossaris o agrupacions lèxiques de variada naturalesa.

Una d'aquestes llistes de mots interpretats està integrada per noms hebraics transcrits a la llatina, acompanyats de llur traducció en grec i en llatí, que el compilador intitula *Verba secundum proprietatem trium linguarum*. Ens ha semblat escaient de publicar aquest vocabulari en l'avinentesa de celebrar el jubileu d'un monjo del Monestir de Montserrat que ha dedicat la seva llarga i fecunda vida a l'estudi, a l'ensenyament i a la interpretació de la llengua en què estan escrits la majoria dels Llibres sants. No degué ésser altre que entendre millor les sagrades pàgines, el motiu que guià el monjo ripollès a extractar el vocabulari trilingüe.

Dels erudits que s'han fet ressò del ms. 74,[1] J. Llauró es qui l'estudia amb més detenció en el treball que acompanya la publicació d'alguns dels glossaris en ell continguts, i és l'únic que dedica una referència concreta al vocabulari present, del qual dóna els mots inicials i els finals.[2] El vocabulari està comprès entre el foli 56a i el 56b.

1. Rudolf Beer, *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll*, Viena, I, 1907; II, 1908. — L. Garcia Villada, *Bibl. Patrum Latinorum Hispaniensis*, I, Viena, 1915. — Ll. Nicolau d'Olwer, *Escola poètica de Ripoll*, en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, vi, 1915-1920. — J. Llauró, *Los Glosarios de Ripoll*, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, iii, 1927; iv, 1928. Ll. Nicolau d'Olwer, *Les Glossaires de Ripoll*, en *Archivum latinitatis Medii Aevi*, iv, (1928) p. 141.
2. J. Llauró, *Los Glosarios*, en *Analecta S. Tarraconensia*, iv, p. 282.

La font d'aquest recull cal cercar-la en el *Liber de nominibus Hebraicis* de Sant Jeroni, en el qual el sant Doctor pretengué llatinitzar l'obra de Filó «el més dissert dels jueus», i la d'Orígenes, «que, com a cristià, maldà per emplenar els buits que aquell, com a jueu, havia deixat».[3] Les diferències, però, i fins les divergències són múltiples i de categoria diversa. Igual com Sant Jeroni, seguint les petjades d'Orígenes, l'anònim compilador cita els noms hebraics en transcripció literal llatina, però mai no usa lletres de l'alefat, com fa algunes vegades aquell; en canvi, acompanya en grec les correspondències dels mots hebraics, procediment que el Sant empra rares vegades.[4] Tot amb tot, en les traduccions llatines el normal és que convinguin. La interdependència i les discrepàncies sistemàtiques donen peu a suposar la mediació d'una versió del *De nominibus* ja modificada, que no ens ha estat possible de comprovar. N'és una confirmació, el fet que les raspadures — que corresponen totes a la columna grega — són conseqüència d'haver copiat sempre equivocadament, en lloc del mot que corresponia, el següent, i de no haver fet després la correcció.

Dispersos per altres glossaris del mateix còdex — entre els quals se'n troba un de dedicat especialmente al grec, transcrit, però, en caràcters llatins —, no manquen ací i allí mots hebreus amb llur traducció llatina; però en cap d'ells no es manifesta la sistematització que en el present. Per la relació que amb aquest se li pot trobar, pura relació formal, transcrivim els mots corresponents a la lletra Z d'un d'aquells glossaris no especialitzats. Aquests mots es llegeixen al foli 28c : Zacaritis, meomr Domini. — Zacheus, iustificatus. — Zorobabel, princeps vel magister. — Zizania, iolium. — Zacheus, humanum genus. — En cap de les dues traduccions del mot Zacheus no es dóna un significat exactament igual al del nombre 173 del text, per bé que ací s'acosta més a Sant Jeroni.

La interpretació de mots hebreus i grecs havia preocupat a gran nombre de Pares de l'església i d'escriptors cristians, i havia de seguir preocupant-los inclús després de la sistematització de Sant Jeroni. Tertul·lià. Sant Cebrià, Lactanci, Sant Hilari, Julius Firmicus Maternus, Sant Ambròs, Aquilí Iuvencus, Rufí Aquileiensis, i molts d'altres cercaren una finalitat hermenèutica, com en els XII llibres del *De Genesi ad litteram* i en tantes obres per l'estil. En conseqüència perdurava l'interès lexicogràfic. Anys després d'ésser redactat el present vocabulari, Moisès de Bèrgam o «Pergamensis», esdevingut un dels millors coneixedors de

3. S. EUSEBII HIERONIMI, *Liber de nominibus Hebraicis*, Migne, P. L., vol. 23.

4. En comptades ocasions es val dels caràcters grecs : *Fath, κλιμα, id est, plaga: verbi gratia cum dicimus septentrionalis plaga vel meridiana*, vid. n.° 14. I una de sola la transcripció, d'altra banda prou coneguda, en lletres llatines : *Clemens, ecclesiastes sive concionator* (Ephes. col. 899).

la llengua grega, escrivia una interpretació de les paraules gregues usades per Sant Jeroni en els pròlegs bíblics.[5]

Els 175 mots del present recull suposen una selecció dels extensos que Sant Jeroni dedica als llibres de l'Antic i del Nou Testament. Es fa difícil d'establir el criteri de selecció per admetre o refusar les paraules; diríem que no existí un criteri formal. Entre les omissions de noms hebreus es fa notar la del mot *Adam*, usat amb tanta de freqüència. Notem així mateix la mancança de formes verbals. La gran majoria de noms corresponen a substantius, pocs a adjectius (emprats, però, substantivadament en el Text Sagrat com a noms de lloc, etc.), i molt menys a pronoms i partícules. Solament una vegada trobem un nom flexionat (132-133) o només en plural (156). De vegades entre paraules d'ambdós reculls no existeix altra relació que la del primitiu al derivat o del simple al compost, sense poder determinar una norma rigorosa.[6] Els noms propis de lloc són escassíssims, contra la tendència de Sant Jeroni que els dedica especial atenció. Els propis de persona es troben amb més freqüència, sobretot usats en el Nou Testament. És de notar que al nostre recull no es troben noms començats per *h*, *k*, *p* i que de la *t* passa a la *z*.[7]

Al compilador, que dintre els altres glossaris defineix paraules hebraiques i dedica en el foli 13c un paràgraf especial a la transcripció dels noms de mesos en aquella llengua, no era desconeguda l'existència de l'alefat. Al foli 13d, sota el títol general *Incipiunt Nomina Litterarum Hebreorum et Grecorum* i l'epígraf *Hebreorum littere XXII cum caracteribus earum*, després de la lletra llatina que representa el so, transcriu els «caràcters», que dibuixa de faisó especial, amb el nom tradicional *aleph*, *bet* ..., fins a *tau*. Dintre del còdex només torna a utilitzar els «caràcters» en el pròleg del Llibre dels Reis, foli 51, en explanar *nomen Domini tetragrammaton* amb les lletres *ioth*, *he*, *uau* i *heth*; però els «caràcters» corresponents a les dues darreres no concorden amb els del foli 13. És una altra prova que es valgué d'un repertori de mots transcrits; ho confirmen algun dubte, repetició per confusió (47-49) i fins errors de còpia, com es podrà comprovar en les observacions al text.

Aquesta mateixa observació val pel que fa referència als mots grecs, on la freqüència dels errors d'escriptura i la singular utilització dels caràcters ens ha decidit a acompanyar-los d'una transcripció correcta o interpretativa. Hem canviat les majúscules en què estan redactats originària-

5. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Litteratur des Mittelalters*, III, pág. 683.

6. No estenem les comparances, perquè el nostre amic Prof. Millàs Vallicrosa ens ha promès de dedicar un estudi als noms hebreus.

7. Al ms. 151 de l'Archivio di Stato de Pisa (segle XIII), fragments del que degué ésser esplèndid còdex contenint un diccionari hebreu, és transcrita amb *Y* la *i* en funció consonàntica : *Yonatham*, *Yoziam*; amb *I*, en funció vocàlica : *Is*, *vir vel assumptus*. Vid. n.° 93 del text.

ment per les minúscules usuals. No donem raó detallada de les correccions, perquè són fàcils de comprendre, atenent que principalment són obligades per la confusió en la interpretació de signes, derivada de la semblança de formes (A, Δ, Λ), d'una aplicació inadequada (Ω per O), etc. La mateixa exposició de l'alfabet, al foli 13d, titulada *Grecorum littere XXIIII cum caracteribus suis*, demostra la desorientació de l'escriba o la mancança de coneixement integral, perquè els caràcters grecs i llur denominació són posats sense ordre i sense correspondència. Dins el llibre, però, ací i allà són usades paraules escrites en grec, en minúscules i amb general correcció.

Des del nostre particular punt de mira, el gran valor del vocabulari no es desprèn de l'essència del seu contingut, deficient en extensió i carent de sistema, sinó de la seva projecció dintre l'ambient històric de la cultura catalana en particular i de l'eclesiàstica en general. En aquest darrer aspecte constitueix un reflex de la cultura universal, a la qual estava incorporat el cenobi ripollès. Dintre l'àmbit cultural de l'Edat Mitjana, doncs, a les escoles monacals, no estaven abandonats els estudis de la llengua hebraica, que a tantes vicissituds poc favorables s'havien de veure sotmesos en el transcurs dels segles. No són, però, freqüents els testimonis que els situen vivents en l'ambient escolar, en què potser s'han salvat casualment de perills dificilíssims de superar, sobretot en èpoques determinades. Han de passar tres segles, almenys, perquè tornem a trobar un testimoniatge paral·lel, català, en la gramàtica escrita en llengua vulgar per Lluís d'Averçó, a finals del segle XIV, titulada el *Torcimany*.[8]

En resum, el vocabulari trilingüe constitueix una petita mostra del ferment que al Monestir de Montserrat, branca esponerosa de la soca ripollesa, havia d'assolir tant i tan profitós creixement, gràcies en bona part al desvetllament i a la magistral actuació de Dom Bonaventura Ubach.

8. A la primera partida, essencialment gramatical, d'aquesta obra, que actualment tenim en curs de publicació, és transcrit també un alefat, en tractar de l'origen de les lletres. Cal advertir que són transcrits també els conjunts literaris grec, caldeu i àrab.

RIPOLL, MS. 74, FOL. 56:

«VERBA SECUNDUM PROPRIETATEM TRIUM LINGUARUM»

	E[braice]	G[raece]	L[atine]
1.	Ser	ΜΑΚΑΡΙΩC μακαριος	Beatus
2.	Adama	ΓΗ γη	Terra
3.	Aram	ΥΨΗΛΟC υψηλος	Excelsus
4.	Arbee	ΘΗCCΗΡΑ τεσσαρα	Quatuor
5.	Afer	ΟΧΝΩΥC χους	Puluıs
6.	Asenech(th)	ΚΑΘΑΠΙΩΜΑ καταπτωμα	Ruina
7.	Aach	ΑΔΗΛΦΩC αδελφος	Frater
8.	Ad	ΜΑΡΘΙΡΙΩΝ μαρτυριον	Testimonium
9.	Abbas	ΠΑΘΗΡ πατηρ	Genitor
10.	Aoth	ΔΟΞΑCΜΗΝΩΝ δοξασμενον	Gloriosus
11.	Asir	ΠΗΠΗΔΗΜΜΗΝΩC πεπεδημμενος	Vinctus
12.	Anan	ΝΗΦΗΛΗ νεφηλη	Nubes
13.	Amath	ΑΛΗΘΗΙΑ αληθεια	Veritas
14.	Agag	ΔΟΜΑ δωμα	Tectum
15.	Ar	ΛΗΩΝ λεων	Leo
16.	Achim	ΠΗΓΗ πηγη	Fons
17.	Atharoth	CΘΗΦΑΝΩΥ στεφανος	Chorona
18.	Ad	ΔΩΞΑ δοξα	Gloria
19.	As	ΒΗΔΑ βελη (εα)	Sagitta
20.	Acal	ΠΑΝΘΑ παντα	Omnia
21.	Amas	ΟΜΙΘΩC θυμος(?)	Furor
22.	Ain	ΟΦΘΑΛΜΩC οφθαλμος	Oculus
23.	Athar	ΔΗCΥC δεησις	Deprecatio
24.	Afelethi	ΘΑΥΩΑCΘΩC θαυμαστος	Mirabilis
25.	Adonai	ΚΥΡΥΩC κυριος	Dominus
26.	Amona	ΠΥCΘΥC πιστις	Fides
27.	Asama	ΑΜΑΡΘΥΑ αμαρτια	Delictum
28.	Auil	ΑΝΩC ανοος	Stultus
29.	Aua	ΑΝΑΜΥΑ ανομια	Iniquitas
30.	Aran	ΩΡΓΗ οργη	Ira
	fol. 56 *b*		
31.	Barach	ΗΥΛΩΓΗΘΩC ευλογητος	Benedictus
32.	Bosor	ΘΛΙΨΗΥC θλιψις	Tribulatio
33.	Barath	ΧΑΛΑΞΑ χαλαζα	Grando
34.	Batu	ΠΑΡΘΗΝΥΩC παρθενος	Virgo
35.	Bera uel beroth	ΦΗΑΡΘΩC φρεατος	Puteus
36.	Ben [u]el bar	ΥΙΩC υιος	Filius
37.	Bachor	ΠΡΩΘΩΘΩΚΩC προτοτοκος	Primogenitus
38.	Beth	ΟΥΚΩC οικος	Domus
39.	Bamoth	ΥΨΗΛΩC υψηλος	Excelsus
40.	Bethen	ΓΑCΘΗΡ γαστηρ	Venter
41.	Basech	ΑCΤΡΠΑ αστραπη	Fulgor *(sic)*

	E[braice]	G[raece]	L[atine]
42.	Carnaim	ΚΗΡΑΘΑ κερατα	Cornua
43.	Camu	ΑΝΑCΘΑCΙC αναστασις	Resurrectio
44.	Cedar	CΚΩΘΩΥ σκοτος	Tenebrae
45.	Charm	ΑΝΠΗΔΩC αμπελος	Vinea
46.	Chahath	ΥΠΩΜΗΝΗ υπομονη	Pacientia
47.	Chariath	ΠΩΛΩC πολις	Ciuitas
48.	Casim	ΑΡΚΗ αρχη	Principium
49.	Chidon	ΠΩΛΩC οπλον (?)	Scutum
50.	Caph	ΧΗΥΡ χειρ	Manus
51.	Calanne	ΠΑΝΘΗC παντες	Omnes (Oms)
52.	Clemens	ΗΚΚΛΗCΙΑCΘΗC εκκλησιαστης	Concionator
53.	Crescens	CΚΩΘΥΝΩC σκοτεινος	Tenebrosus
54.	Dan	ΚΡΥΜΑ κριμα	Iuditium
55.	Dor	ΓΗΝΕΑ γενεα	Generatio
56.	Dabrath	ΛΑΜΑ λα(λη)μα	Loquela
57.	Duma	ΧΑΡΑ χαρα	Gaudium
58.	Damaim	ΗΜΑΘΩΝ αιματων	Sanguinum
59.	El	ΘΗΩC θεος	Deus
60.	Elam	ΗΩΝ αιων	[S]eculum
61.	Epha	ΜΗΘΡΩΝ μετρον	Mensuram
	fol. 56 *c*		
62.	Er	ΦΡΥΑΛΚΗ φυλακη	Vigilia
63.	Eua	ΖΩΝ ζωη	Vita
64.	Enoc	ΑΝΘΡΩΠΩC ανθρωπος	Homo
65.	Ebrioth	ΔΥΗΞΩΛΩC διεξοδος	Transitus
66.	Em	ΜΗΤΗΡ μητηρ	Mater
67.	Ezer	ΒΩΗΘΩC βοηθος	Adiutor
68.	En	ΚΑΡΥC χαρις	Gratia
69.	Eu	ΠΥΡ πυρ	Ignis
70.	Emech	ΚΟΥΛΑΔΥC κοιλας, αδος	Vallis
71.	Ebare	ΑCΘΡΑΠΑ αστραπη	Fulgur
72.	Estauma	ΗΝΘΥΜΗΙΟΝ ενθυμητον	Cogitatio
73.	Elec	ΜΗΡΥC μερις	Portio
74.	Esda uel ierame	ΗΛΗΩC ελεος	Misericordia
75.	Enner	ΛΥΧΝΩΝ λυχνος	Lucerna
76.	Faz	ΧΡΥCΙΩΝ χρυσιον	Aurum
77.	Fallu	ΘΑΥΜΑCΘΩC θαυμαστος	Mirabilis
78.	Fa	ΗΡΥΘΡΑ ερυθρα	Rubrum
79.	Fodalis fida	ΛΥΘΡΩCΥC λυτρωσις	Redemptio
80	Geth	CΧΥC ισχυς	Fortitudo
81.	Gaulat	ΒΟΥΝΩΙ βουνοι	Colles
82.	Gaza	CΧΥΡΩC ισχυρος	Fortitudo uel fortis
83.	Gaa	ΑΓΑΛΑΙΑΜΑ αγαλλιαμα	Exultatio
84.	Gom	ΒΩΘΡΩC βοθρος	Fouea
85.	Goz	ΝΥΞ νυξ	Nox
86.	Gamuhel	ΑΝΑΘΑΠΩΛΩCΙC ανταποδοσις	Retributio

	E[braice]	G[raece]	L[atine]
87.	Gog	ΔΥΜΑ δωμα	Tectum
88.	Iamin	ΔΗΞΥΑ δεξια	Dextera
89.	Ierico	CΗΛΗΝΗ σεληνη	Luna
90.	Iesus	CΩΘΗΡ σωτηρ	Saluator
91.	Iamma	ΘΑΛΑCCΑ θαλασσα	Mare
92.	Ianua	ΑΝΑΠΑCΙC αναπαυσις	Requies
	fol. 56 d		
93.	Is	ΑΝΗΡ ανηρ	Vir
94.	Ioab	ΗΧΘΡΩC εχθρος	Inimicus
95.	Iasa	ΑΝΗΜΟC ανεμος	Ventus
96.	Io	ΗΚΗΙ εκει	Ibi
97.	Luchal	ΔΙΝΩC δεινος	Potens
98.	Lud	ΗΥΧΡΗCΘΩC ευχρηστος	Utilis
99.	Labna	(rasura)	Candor
100.	Le	ΠΡΩC προς	Ad
101.	Malchus	ΒΑCΥΛΗΥC βασιλευς	Rex
102.	Mo	ΗΡ εκ	De
103.	Man	ΘΥC τις	Quis
104.	Machelot	ΗΚΚΛΗCΙΗ εκκλησια	Conuentus
105.	Manahim	ΠΑΡΗΜΒΩΛΗ παρεμβολη	Castra
106.	Magdal	ΠΥΡΓΩC πυργος	Turris
107.	Mello	ΠΗΝΗC πληρης	Plenus
108.	Magmas	ΘΑΠΥΝΩCΙC ταπεινωσις	Humilitas
109.	Machot	ΠΛΗΓΑΥ πληγαι	Plagae
110.	Maroth	CΠΗΛΗΩΝ σπηλαιον	Spelunca
111.	Morathi	ΚΛΗΡΩΝΩΜΩC κληρονομος	Heres
112.	Nafes	CΥΚΗ ψυχη	Anima
113.	Neman	ΠΥCΘΩC πιστος	Fidelis
114.	Neceleth	ΗΝΗCΥC αινησις	Laus
115.	Ner	ΛΥΧΝΩΝ λυχνον	Lucerna
116.	Neele	ΧΥΜΑΡΡΥC χειμαρρος	Torrens
117.	Naum	ΠΑΡΑΚΛΗΘΟC παρακλητος	Consolator
118.	Omap	ΛΑΟC λαος	Populus
119.	Oor	ΦΟC φως	Lux
120.	Oin	ΠΩΝΟC πονος	Dolor
121.	Oth	ΘΑΝΑΘΩC θανατος	Mors
122.	Osa	ΗΛΠΥC ελπις	Spes
123.	Oore uel ram	ΩΡΓΗ οργη	Ira
	fol. 57 a		
124.	Omre	ΛΩΓΩC λογος	Verbum
125.	Olo	CΚΗΜΩΝΑ σκηνημα	Tabernaculum
126.	Oor	ΑΛΓΗΜΑ αλγημα	Dolor
127.	Orech	(omissio)	Longitudo
128.	Oefa	(omissio)	Aestus
129.	Ofir	ΑCΘΗΝΙΑ ασθενεια	Infirmitas
130.	Ram	ΥΨΥCΘΩC υψιστος	Excelsus

	E[braice]	G[raece]	L[atine]
131.	Rabath	ΠΛΗΘΩC πληθος	Multitudo
132.	Ragal	ΠΟC πους	Pes
133.	Ragalim	ΠΩΔΗC ποδες	Pedes
134.	Rasom	ΔΥΗΞΩ διεζο (δος)	Cursus
135.	Roboth	(omissio)	Platee
136.	Ru	ΥΔΩΝ ιδων	Videns
137.	Ragu	ΠΩΥΜΗΝ ποιμην	Pastor
138.	Ros	ΚΗΦΑΛΗ κεφαλη	Capud
139.	Rob	ΔΥΔΑCΚΑΛΟC διδασκα-λος	Magister
140.	Rasta	(omissio)	Sanitas
141.	Sa	ΘΥCΥΑ θυσια	Sacrifitium
142.	Samus uel sames	ΗΛΥΟC ηλιος	Sol
143.	Sar	ΥCΚΥΡΩC ισχυρος	Fortis
144.	Sephera uel safari	ΒΥΒΛΟC βιβλος	Liber
145.	Sara	ΑΡΚΩΝ αρχων	Princeps
146.	Salem	ΚΡΑΥΝΗ ειρηνη	Pax
147.	Saua	ΗΥΡΗΓΗ κραυγη	Clamor
148.	Son	ΚΟΡΗ κορη	Pupilla
149.	Sor	ΜΗCΗΝΒΡΥΟC μεσημβρι-νος	Meridianus
150.	Soetoth	CΚΗΝΟΜΑΘΑ σκηνωματα	Tabernacula
151.	Soar	ΜΗΥΚΡΟC μικρος	Pusillus
152.	Sem uel semoth	ΩΝΩΜΑ ονομα	Nomen
153.	Sofa	CΑΛΠΥΧ σαλπιγξ	Tuba
	fol. 57 *b*		
154.	Semer	ΦΥΛΑΚΗ φυλακη	Custodia
155.	Sur	ΗΥΘΩC ευθυς	Rectus
156.	Sademoth	ΧΩΡΑΥ χωραι	Regiones
157.	Sade	ΑΛΗΘΗΙΑ αληθεια	Iusticia
158.	Siloa	ΑΠΩCΘΩΛΩC αποστολος	Missus
159.	Senam	ΠΛΗΘΩC παντως	Abundantia
160.	Sabath	ΡΑΒΔΩC ραβδος	Virga
161.	Sephela	ΘΑΠΥΝΩC ταπεινος	Humilis
162.	Semai	ΘΥΦΛΩC τυφλος	Cecus
163.	Talam	ΑΡΩCΩC δροσος	Ros
164.	Tob	ΑΓΑΘΩC αγαθος	Bonus
165.	Tamna	ΑΡΥΘΜΩC αριθμος	Numerus
166.	Tecum	ΥΠΩΛΩΝΗ υπομονη	Pacientia
167.	Tobel	ΜΑΘΑΥΩΘΗC ματαιοτης	Vanitas
168.	Tur	ΑΝΑΓ (?)	Angustia
169.	Zambr	ΑCΜΑ ασμα	Canticum
170.	Zaba	ΑΔΥΚΥΑ αδικια	Iniquitas
171.	Zare	ΑΝΩΘΑΛΗ ανατολη	Oriens
172.	Zo	ΔΥΘΩC αυτος	Ipse
173.	Zacheus	ΔΥΚΛΥΩC δικαιος	Iustus
174.	Zachar	(rasura)	Memor
175.	Zib	ΛΥΚΩC λυκος	Lupus

OBSERVACIONS AL TEXT

L'original està disposat a dues columnes. El títol i les inicials dels mots hebreus i llatins, en vermell. La indicació = després d'un número significa que es troba igual al Liber *de Sant Jeroni; pero no que sigui la forma única per aquest emprada. Altrament, suposada la igualtat del mot hebreu, donem la significació per ell atribuïda, indicant en tot cas la columna corresponent de Migne P. L., vol. 23. Remetem a l'edició de Migne, més assequible. Per més detalls, cfr.* P. *de* LAGARDE, Onomastica Sacra, *Gottingae,* 1887.

1. *Al text,* Ser, *error evident.* Aser, beatus (col. 830 i passim). — 2. Adama, humus vol terra sive terrena (c. 819). — 3. = (c. 819). — 4. Arbee, quarta vel quatuor (c. 819). — 5. Apher, humus sive pulvis (c. 819). — 6. Aseneth, ruina (c. 819). — 7. Achi, frater meus (c. 819). — 8. Ada, testimonium (c. 818).— 9. Abba, pater Syrum est (c. 898, alibi). — 10. Aod, gloriosus (c. 830). — 11. = (c. 830). — 12. = (c. 835). — 13. Amathi, veritas mea vel fidelis meus (c. 875). — 14. = *també amb el mot grec* (c. 835, 856). — 15. Arihel, leo Dei (c. 860). — 17. Atoroth, corona (c. 845). — 19. Asor, sagitta luminis (c. 867). — 20. = (c. 880). — 21. Amas, indignatio vel furor (c. 845). — 22. Ain, fons vel oculus (c. 845, 871). — 23. = (c. 845). — 24. Aphelethi, mirabilis (c. 859). — 26. Amon, fidelis vel nutriens sive onus (c 876). — 27. = (c. 867). — 28 Avil (Evil) stultus, insipiens (c. 868, 877). — 29. Ava (Aua) iniquitas (c. 873). — 30. Aran, ira vel iracundus (c. 880), ira vel irascens (c. 873). — 31. Baruch, benedictus (c. 877). — 32. Bosor (Bosra) tribulatio (c. 877), in angustia (c. 842). — 33. Barad, grando (c. 819, 883). — 34. Bathuel, virgo Dei (c. 819). — 35. Bera, puteus (c. 853), Beroth, putei (c. 843- 847). — 37. Bechor (Bochor) primogenitus vel in clitellis aut ingressus est agnus (c. 820). — 38. = (c. 871). — 39. Bamoth, in morte sive excelsa (c. 836), excelsa (c. 846). — 40. Beten, venter (c. 847). — 41. Bezech, fulgur vel contemptus vanus (c. 853). — 42. = (c. 820).— 43. Cammel, resurrectio Dei sive statio Dei (c. 820). — 44. Cedar, tenebrae vel maeror (c. 820, 871), tristis vel tenebrae (c. 880). — 45. Charmi, vinea mea vel cognitio mea (c. 821, 831). — 46. Caath, molares dentes sive patientia (c. 820, 830). — 47. Cariathiarim, civitas silvarum (c. 858). — 48. Casim, summitas vel principium (c. 848). — 49. Chidon, scutum vel clypeus (c. 848). — 50. Caph, manus, palma vel vola (c. 871). — 51. Chalane, omnes (c. 873). — 52. Clemens, ecclesiastes sive concionator (c. 899). — 53. Crescens, tenebrosus (c. 901). — 54. Dan, iudicium aut iudicans (c. 822). — 55. = (c. 848). — 56. = (c. 848). — 57. Duma (Ruma), silentium sive gaudium (c. 848), tacens (c. 822). — 58. Damaim (Dommim), sanguinum (c. 858). — 60. Elam, sacculi vel orbis (c. 823), saecularia vel sempiterna (c. 879). — 61. = (c. 831), dissolutus sive mensura (c. 823). — 62. Er, vigilans aut vigilia (c. 888). — 63. Eva, calamitas aut vae vel vita (c. 822, passim). — 64. Enos, homo sive desperatus vel violentus (c. 822), homo (c. 888). — 65. = (c. 831). — 66. *Al manuscrit, la traducció llatina diu, equivocadament,* Pater. — 67. Ezer (Azur), fortitudo vel auxilium (c. 881). — 68. Eniel, gratia mea Deus (c. 838). — 69. *La darrera lletra es igual a la que serveix d'ypsilon en grec; potser s'hauria de llegir* es. — 70. Emec, vallis (c. 849). — 72. Estamma (Esthemo), cogitatio (c. 848). — 73. Elec (Helec), portio (c. 849). — 74. Esda, misericordia (c. 865), Ierameheli, misericordia Dei mei (c. 859). — 76. Elifaz, Dei mei aurum (c. 823). — 77. = (c. 831). — 80. *En llatí es llegeix* fortuda. — 81. *Com al n.° 69, després de la* a *escriu la lletra que transcriu l'ypsilon grec. Segurament* : Galiloth, (Al. Gailoth, Gaaloth) colles

(c. 849). — 82. = Sed sciendum est quod apud Hebraeos non habeat in principio litteram consonantem (c. 843). — 84. Gom (Gob), fovea (c. 861). — 86. Gamuel (Beth-Gamul), retributio (c. 878). — 87. = (c. 881. *A* c. 875 *i* 902 *posa també el mot grec*). — 88. = (c. 832). — 89. Jericho, odor eius sive luna (c. 886, 900). — 90. = (c. 833, passim). — 91. Iamna, mare vel dextera eius (c. 839). — 92. = (c. 850). — 94. Joab, inimicus vel est pater (c. 859). — 97. Iuchal, potens (c. 877). *Al manuscrit sembla escrit amb L inicial.* — 98. = (c. 825, 873). — 99. Lobna (Labana), candor vel lateres (c. 850). — 101. Malcha, regina (c. 851). — 102. Moab, de patre (c. 833). — 103. = (c. 833). — 104. Maceloth, ecclesia (c. 840). — 105. Manaim, castra (c. 851). — 106. *Es troba solament en composició. Vide però*; Magdol, magnitudo vel turris (c. 881). — 107. = (c. 855). — 108. Machmas, humilitas sive adtrectata (c. 859). — 110. Maaroth (Mareth), speluncae (c. 851). — 111. Morethi (Morasthi), haeres meus (c. 878). — 112. Naphes, refrigerium vel anima (c. 826). — 113. Neman, fidelis vel motus eorum (c. 826). — 114. Nellel, laus, hymnus (c. 855). — 115. = (c. 859). — 116. Neele, scala vel torrens (c. 862). — 117. Nahum (Al. Naum), consolator (c. 875); consolatio sive consolator (c. 889). — 118. Omar, populus vel amarus (c. 827). — 119. Or, lumen (c. 840). — 120. On, labor vel dolor (c. 833). — 122. Osa (Hosa), spes (c. 851). — 123. Or, iracundia (c. 833). — 124. Omre (Emmer), verbum (c. 878). — 125. Ola, tabernaculum (c. 881). — 126. *Es error de transcripció, per* On? *S. Jeroni* : On, inutilitas vel dolor sive iniquitas (c. 875). *Vid.* n.° 120. — 127. Orech, longitudo (c. 826). *Falta el mot grec.* — 128. Oepha, aestus (c. 881). *Falta també el mot grec.* — 129. Ophir, infirmitas (c. 884). — 130. = (c. 884, passim). — 131. = (c. 882). — 132. Ragal (Rogel), pes vel deorsum ferens (c. 851). — 133. *El mot hebreu, corregit a l'original. Sant Jeroni* : Ragalim (Rogelim), pedes (c. 863). — 134. Raason (Rasin), cursus vel complacitio sive placentia quam significantius Graeci eudokian vocant (c. 870). — 135. Rhooboth, inclinatio vel plateae (c. 827). *Falta el mot grec.* — 136. Ruth, videns vel festinans sive deficiens (c. 856); Ruben, videns filius (c. 827). *Corregit a l'original.* — 137. Raguhel, pastor Dei vel pabulum eius Deus (c. 827). — 138. Ros (resa), caput (c. 889). — 139. Rabbi, magister meus. Syrum est (c. 887). — 140. *Probablement* : Rafa, sanitas (c. 863). 142. Semes, sol (c. 852). *Segons Lagarde,* Sames. *A l'original es pot llegir* Samis, *si existeix una rasura a* Samus. — 144. Sophera, narratio sive liber (c. 828). — 145. = (c. 829, passim). — 146. = (c. 900). — 147. Sava, eloquantia vel clamor (c. 829). — 148. Soni, coccum, vel pupilla mea (c. 841). — 149. = (c. 834).— 150. Sechoth (Socchoth), tabernacula (c. 834). — 151. = (c. 841). — 152) = (c. 889, alibi). Semoth, nomina (c. 882). — 153, Sophar, tuba (c. 841). — 154. Samer, custodita (c. 852). — 155. = (c. 859). — 156. Sademoth, arva vel regiones (c. 871). — 157. Sade, regio sive iustitia vel venatio (c. 872). — 158. = (c. 874). — 159. = (c. 876). — 160. Sabat (Al. Sabath), sceptrum vel virga (c. 876). — 161. Sephela, humilis sive campestris (c. 879). — 163. Talam (Telem), ros eorum sive irrorata (c. 852). — 165. Thamna, numerus vel fidelis sive numerata aut consummatio eorum (c. 852). — 166. Tecum (Thecue), patientia (c. 871). — 167. Thobel, universa vel vanitas (c. 883). — 168. Tyro (?), angustiae. Tyrus quippe lingua hebraea Sor dicitur quod in nostrum sermonem transfertur angustia (c. 887, 852). — 169. Zamri, psalmus vel canticum (c. 842).— 170. Zava, iniquitas (c. 867). — 171. Zara, oriens vel ortus (c. 830, passim). — 173. Zachaeus, iustificatus aut iustus vel iustificandus. Syrum est, non Hebraeum (c. 887). — 174. Zachur (Lagarde, Al. Zachar) memor (c. 842). *El mot grec, rasura.* — 175. = (c. 855).

I. INDEX LOCORUM S. SCRIPTURAE

Gen.

Pag

1, 10 . . . 422
1, 14 . . . 219
1, 26 . . . 33
2, 7.8 . . . 33
2, 8-25 . . . 33
2, 21.22 . . . 33
2, 21-23 . . . 35 s
2, 21-24 . . . 31 ss
2, 23 . . . 34
3 . . . 95
3, 1-5 . . . 85
3, 3 . . . 274
3, 21 . . . 36
6, 18 . . . 91
9, 1-17 . . . 91
9, 9.11 . . . 91
11, 27 ss . . . 67
12, 3 . . . 334
12, 4 s . . . 83
12, 10-20 . . . 90
12-25 . . . 91
13, 5 ss . . . 83
13, 10 ss . . . 83
13, 14 ss . . . 84
14, 6 . . . 292
14, 12 . . . 83
14, 14 . . . 85
14, 18 . . . 223
14, 18 ss . . . 207
14, 19 . . . 342
15 . . . 91 s
15, 4 . . . 92
15, 7 . . . 67
15, 18 . . . 91
16 . . . 92
16, 1 ss . . . 84
16, 4 . . . 85
16, 8 . . . 259
16, 10 . . . 78
16, 12 . . . 249
17 . . . 91 s
17, 1-27 . . . 91
17, 6 . . . 337
17, 14 . . . 340
17, 17 . . . 90
18 . . . 79
18, 11 s . . . 90
18, 13 . . . 122
19, 13 . . . 288
19, 15 ss. 30 ss . . . 83
20 . . . 90
20, 13 . . . 90
21, 1 s . . . 84
21, 18 . . . 78
22, 8.14 . . . 84
22, 12 . . . 78
22, 15 ss . . . 84
22, 17 s . . . 334
24, 7 . . . 84
24, 7.40 . . . 81
24, 10 . . . 76
24, 63 . . . 290
25, 19-35, 29 . . . 88
25, 21 . . . 84
25, 23 . . . 83 s
25, 26 . . . 82.92
25, 28 . . . 85
25, 29-34 . . . 76.82
26, 4 . . . 334
26, 7-11 . . . 91
27 . . . 76.82
27, 3 s . . . 85
27, 8 . . . 84
27, 35 . . . 82
27, 36 . . . 82
27, 43 . . . 84
27, 44 s . . . 84
27, 46-28, 9 . . . 91
28, 11-22 . . . 88
28, 12 . . . 81
28, 13 ss . . . 84
28, 13. 16 s . . . 78
28, 15 . . . 81
29, 17 s . . . 85
29, 23 ss . . . 84
29, 31 . . . 84
30, 17 . . . 85
30, 22 . . . 85
30, 24 . . . 85
30, 30 . . . 263
31, 3 . . . 84.88
31, 19 . . . 85
31, 22 s . . . 80
31, 24 . . . 80
31, 29 . . . 80
31, 48 s. 52 . . . 80
32, 1 . . . 81.96
32, 2 . . . 81.94
32, 2 s . . . 74
32, 2-14 . . . 81
32, 4-24 . . . 76
32, 6 . . . 81
32, 7-9.12 . . . 85
32, 9 . . . 81.255
32, 10-13 . . . 81.85
32, 14-22 . . . 81
32, 22 . . . 75
32, 23-33 . . . 69-96
33, 1-16 . . . 76
33, 20 . . . 79

34, 1-4 86
34, 30 88
35, 1 89
35, 9-13 91
35, 9-14 74
35, 9-15 88
35, 10 75
35, 10 ss 82
35, 11 337
35, 11 s 75
35, 16-20 88
35, 22 88
36, 33 308
37, 31-35 88
42, 36 ss 88
43, 6.14 88
47, 9 88
49, 3 s 88
49, 5 ss 88
49, 8-12 85
49, 26 293

Ex.

1, 13. 14 223
2, 15 100
2, 21 294
2, 23 223
2, 24 122
3, 2.4.6 78
3, 6 78
3, 13 74
4, 1-9 101
4, 21-23 101
4, 22 ss 335
4, 30 102
6, 9 ss 102
7, 10 102
7, 14-17 112
7, 14-25 102
7, 14-8, 19 102
7, 14-12, 36 . . 97-113
7, 15 102
7, 19 . . . . 111 s
7, 19-21 111
7, 22 112
8, 1.2 112
8, 1-32 102
8, 3 112
8, 5.16 112
8, 16.17.21.24 . . . 111
8, 16-32 . . . 102.109
8, 17 111
8, 20-21 112
9, 1-3 112
9, 1-12 102
9, 6 111
9, 8-12 102
9, 9.11.22.24 111
9, 13.18 112
9, 13-35 109
9, 14-16 112
9, 20 111
9, 25 111
10, 1.2 112
10, 1-4 112
10, 2 101
10, 14.15.22 111
10, 15 111
10, 21-23 . . 102.109
11, 5 111
12, 29 111
12, 37 298
13, 8.14 ss 101
14, 16.21 297
14, 19.24 78
14, 25 298
15, 1 111
15, 15 294
15, 19 298
16, 9 ss 336
16, 16-18 98
16, 31 121
16, 33 121
16, 35 121
17 336
17, 7 223
18, 4 100
18, 1.4.13 . . . . . 336 s
19, 5 ss 335
20, 18 s 78
23, 18 122
23, 21 78
24, 6.7 301
24, 8 122
29, 9 207
34, 29.30.35 293
40, 15 207

Lev.

5, 2 122
26, 20 259

Num.

6, 2 122
11, 4-6 99
12, 1 294
14, 15 . . . . 288 s
17, 2 s 71
17, 23 261
18, 16 384
20, 1 12
20, 13 223
21, 5 99
21, 29 333
25, 4 144
25, 12 207

Deut.

2, 1 122
2, 25 . . . . 288 s
3, 17 293
4, 37 338
4, 49 293
5, 21 ss 78
6, 20-23 101
7, 6-8 338
7, 9 301
8, 2-5 98
10, 15 338
11, 24 298
13, 17 143
14, 2 338
16, 1-3 101
18, 15 ss . . . . . 356 s
26, 5-8 101
26, 18 ss 335
28, 1 335
32, 5 s 335
32, 42 299
33, 2 . . . . 287.292 s
33, 15 293
33, 17 292
33, 25 298

Jos.

1, 3 298
2, 1 122
2, 12 122
2, 14 122

5, 13 s . . . 79
9, 21.27 . . . 159
12, 17 . . . 137
14, 1 . . . 209
15, 34 . . . 137
15, 35 . . . 137
15, 48 . . . 137
15, 53 . . . 137
17, 2 . . . 137
17, 7 s . . . 137
17, 9.11 . . . 137
24, 2 s . . . 58.07

Jud.

2, 11-19 . . . 98
2, 17 . . . 122
3, 7 . . . 294
5, 3 . . . 290
5, 20 . . . 294
5, 22.30 . . . 223
6, 11 ss . . . 76.79
6, 13 . . . 291
6, 22 s . . . 78
7, 8 . . . 384
8, 8.9.17 . . . 94
13, 3 ss . . . 76.79
13, 9-22 . . . 78
13, 17 . . . 74
13, 20 . . . 120
13, 21 s . . . 78
19, 9 . . . 360
19, 26 . . . 290
20 . . . 384
21 . . . 384

Ruth

2, 15 . . . 273

I Sam.

9, 26 . . . 290
10, 5 . . . 192.197
10, 5 ss . . . 215
10, 26 . . . 143
11, 4 . . . 143
14, 2 . . . 139.141
15, 29 . . . 189
16, 14-23 . . . 190
18, 6 . . . 198
18, 10 . . . 190
20, 10 . . . 214
25, 9 . . . 291
28, 13 . . . 78

II Sam.

2, 26 . . . 189
6, 5 . . . 190 s
7, 14[a] . . . 223
7, 14.16 . . . 223
19, 29 . . . 290
21, 1.6.9 . . . 142 ss

III Reg. [I Reg.]

2, 19 . . . 205
3, 4 . . . 142
4, 10 . . . 137
7, 27-39 . . . 147-159
8, 34 . . . 253
10, 1 . . . 288
15, 4 . . . 338
16, 9 . . . 135
17, 1 . . . 200
18 ss . . . 215
21, 19-23 . . . 223

IV Reg. [II Reg.]

3, 15 . . . 189.215
8, 19 . . . 338
9, 36 . . . 223
11, 14 . . . 200
15, 5 . . . 206
16, 17 . . . 159
17, 7-23.29-41 . . . 98
19, 34 . . . 338
20, 6 . . . 338
23, 28-30 . . . 209

I Par.

6, 17-32 . . . 222
9, 2 . . . 159
13, 7.8 . . . 222
13, 8 . . . 196 s
15, 19 . . . 187.188
15, 21 . . . 187.189
15, 22 . . . 186
15, 24 . . . 187
16, 4 . . . 186
16, 5 . . . 188
16, 7 . . . 186
23, 4 . . . 189
23, 30 . . . 186
25, 3 . . . 186
29, 11 . . . 189

II Par.

4, 1 . . . 159
4, 6 . . . 147.158
5, 13 . . . 186
7, 3.6 . . . 186
8, 14 . . . 186
13, 22 . . . 100
19, 6 . . . 334
20, 19.21 . . . 186
24, 27 . . . 100
26, 10-23 . . . 206
26, 20 s. . . . 207
29, 30 . . . 186
31, 2 . . . 186
33, 13 . . . 186
34, 12 . . . 189
34, 31 . . . 206

Esdr.

3, 8.9 . . . 189
3, 11 . . . 186

Neh.

9, 6 . . . 289
9, 6 . . . 289
9, 7 . . . 50.67
12, 42 . . . 186

Tob.

12, 21 . . . 366

Judith

5, 6-9 . . . . 58 s. 67

Job

1, 6 334
1, 18 181
1, 20 180
1, 21 180
1, 22 180
2, 1 . . . . . . 78.334
2, 10 180
4, 6 181
4, 20 189
5, 15 178
5, 26 . . . . 178.276
6, 6 178
6, 19 293
6, 25 182
7, 17 179
8, 7 179
8, 11 181
8, 16 178
9, 13.14 295
9, 14 182
10, 9 260
10, 22 179
11, 6 179
11, 16 178
11, 17 392
14, 1 275
14, 2 179
14, 15 179
14, 19 181
15, 22 179
16, 6 181
16, 8 178
16, 13 181
16, 16 179
16, 21 179
17, 3 182
19, 24 179
19, 25 179
19, 26 179
20, 7 189
22, 11 182
22, 12 181
22, 29 181
23, 7 189
23, 9 179
23, 13 182
26, 4 178
26, 12.13 295
28, 4 182
28, 7 181
28, 8 178
29, 12 182
30, 9 190
31, 3 222
31, 7 180
31, 15 179
31, 27 178
32, 4 179
32, 6 262
32, 10 179
33, 8 180
33, 23 180
33, 26-28 213
34, 11 182
34, 36 189
35, 6 182
36, 7 189
37, 4 82
38, 7 334
39, 12 182
40, 6 180
42, 4 179
42, 5 288
42, 17 308

Pss.

1 . . . . 214.415
1-50 229
2 . . . . . 203 s. 213
2, 7 [a] 223
2, 7 208
3 213
4 188
4, 2 267
5 . . . . 198.213
6 . . . . 191 s. 213.415
6, 1 188
6, 10 288
7 213
8 197
9 199
9, 7 189
9, 19 189
10, 11 189
12 . . . . 191 s
13 213
13, 2 189
14, 1-4 222
14, 3 298
15 213
16 . . . . 203 s
16, 11 189
16, 15 267
17 213
18 . . . . . . 213.287
18, 2 267
18, 11 298
19 214
19, 2-7 212
19, 14 356
20 213
21 213
21, 11 *(Vulg.)* . . 422
22 . . . 199.203 s. 213
22, 9 327
24, 3-6 213
25 213
28 *(Vulg.)* 415
28, 3 222
28, 8 214
29 . . . . . . 212.287
29, 1 78
29, 2 s. 334
30 213
31, 11 261
31, 25 291
32 213
33, 2 197
33, 3 191
33, 20 291
33, 22 291
34 213
35, 19 202
37 214
37, 9.34 291
38, 3.4 222
38, 10 263
39 198
39, 11 222
40 *(Vulg.)* 415
40, 2-12 213
41, 10 202
42, 3 271
44 . . . . 212 ss
44 *(Vulg.)* 204
44, 1 289
44, 2 291

44, 16 . . . 273
44, 24 . . . 189
45 . . 197 s. 203 s. 213
45, 9 . . . 198
46 . . . 191 s. 214
46, 6 . . . 87
47 . . . 214
48 . . . 214
49, 10 . . . 189
50 . . . 214
50 (*Vulg.*) . 244.247
51, 9 . . . 213 s
52, 7 . . . 189
52, 11 . . . 291
53 . . . 199
53, 3.5 . . . 222
55, 2 . . . 288
56 . . . 199
57 . . . 199
58 . . . 199
59 . . . 199
60 . . . 197 s. 214
60, 3-7 . . . 212
61, 3 . . . 268
61, 7.8 . . . 214
61, 8 . . . 206
62 . . . 198
63, 2 . . . 271
63, 12 . . . 214
64, 12 . . . 289
65, 5 . . . 289
65, 6 . . . 260
66 . . . 214
66, 6 . . . 297.300
67 . . . 213.287
68 . . . 214.294
68, 13 . . . 223
68, 17 . . . 189
68, 19 . . . 202
68, 23 [a] . . . 223
68, 25 . . . 293
68, 26 . . . 190
69 . . . 197
69, 4 . . . 291
69, 8 . . . 273
69, 13 . . . 190
69, 27 . . . 222
72 . . . 203.213
72, 2 ss . . . 339
73 . . . 214
73-83 . . . 232-241
74 . . . 212
74, 1.3.10.19 . . . 189
74, 12 . . . 289.300
74, 12-14 . . . 295 s
74, 12-15 . . . 300
74, 12-17 . . 292.299
74, 15 . . . 297
74, 15 [b] . . . 297
74, 21 . . . 274
75 . . . 199.214
76 . . . 214
77 . . . 198.289 s
77, 7 . . . 190
77, 9 . . . 189
77, 10 . . . 262
77, 12 . . . 298
77, 13 . . . 289
77, 15-21 . . . 296
77, 17-21 . . . 289
77, 18 . . . 297 s
77, 20 . . . 300
78 . . . 98.102.213
78, 3 . . . 291
78, 3-7 . . . 101
78, 4.11.12.32 . . . 289
78, 13 . . . 300
78, 15 . . . 297
78, 33 . . . 261
78, 35 . . . 356
78, 43 . . . 111
78, 46 . . . 102
78, 50 . . . 102
79 . . . 212
79, 5 . . . 189
79, 8 . . . 268
80 . . . 197 s. 212
80, 9-12 . . . 292
81 . . . 186.197
81, 3 . . . 196
81, 7-17 . . . 223
82 . . . 213
82, 1.2.6 . . . 334
84 . . . 197
84, 10 . . . 214
84, 11 . . . 385
85 . . . 214
88 . . . 199
89, 2.3.6-19 . . . 292
89, 6.8 . . . 334
89, 7 . . . 78.334
89, 9-12 . . . 295
89, 20.30.37.38 . . 223
89, 27 ss . . . 337 s
89, 47 . . . 189
89, 47-52 . . . 213
92, 3 . . . 197
93 . . . 214
94 (*Vulg.*) . . . 415
94, 4.5.6.20.21 . . 222
95 . . . 214
95, 9 . . . 289
96, 10 ss . . . 214
97 . . . 214
98 . . . 214
99 . . . 214
99 (*Vulg.*) . . . 415
101 . . . 213
103 . . . 214
103, 9 . . . 189
104 . . . 219
105 . . . 102.213
105, 31 . . . 102
106 . . . 98.213
106, 7.22 . . . 289
106, 9 . . . 297.300
109 . . . 185
109, 8 . . . 202
110 . . 203.205.208.213
110, 1 . . . 201.358
110, 3 . . . 207 s
110, 4 . . . 223
110, 4 [b] . . . 206 s
110, 5-7 . . . 209
114, 3 . . . 296 s
118 (*Vulg.*) . . . 281
118, 1-16 (*V.*) 283-286
118, 21 . . . 260
118, 22 . . . 202
119, 166 . . . 291
122 . . . 213
124 . . . 213
126 . . . 214
129 . . . 213
129, 6 . . . 261
130, 5 . . . 291
132 . . . 213
136 . . . 214
139 . . . 185
140 . . . 185
140-143 . . . 213
143 . . . 288
144, 1-11 . . . 213
144, 4 . . . 262
144, 9 . . . 197
149 . . . 214

149, 3 196
150, 4 198

Prov.

3, 13 272
3, 20 298
8, 28 298
10, 21 222
11, 4 274
21, 15 222
21, 28 189
31, 27 293

Eccle.

2, 23 249
3, 15 256
7, 23 250

Sap.

2, 1-24 317
2, 13-18 336
5, 4.5.15 336
5, 5 334
10 ss 97
10, 20-21 99
11, 15-12, 2 103
12, 7.19 337
16, 8-10 . . . . . . 106 s
16, 15-22 . . . . . 104 s
17, 2-18, 2 107
17, 5.6 106
19, 7 297

Eccli.

47, 8-10 222

Is.

1, 2 335
5, 8 249
6, 2 206
6, 5 78
7, 14 . . . . . 40.205
9, 6 339
10, 21 143
10, 28-32 . . . . . . 138 ss
11, 15 297
12, 2 338
13, 20 189
14, 15 324
23, 16 190
25, 8 189
27, 1 . . . . 295 s
28, 2 297
28, 28 189
29, 13 326
30, 1.9 335
32, 15 ss 339
33, 3 190
33, 14-16 213
33, 20 189
34, 10 189
38, 10-20 213
40-55 . . . . 220 s
41, 11 273
41, 14 . . . . 338.356
42, 4 361
43, 1-8 . . . . . . 338 s
43, 1.14 356
43, 17 250
44, 1 ss 339
44, 2.21.26 338
44, 6 338
44, 6.22-24 357
45, 4 s 338
47, 4 . . . . 338.357
48, 17.20 357
48, 20 338
49, 3.5 96
49, 7.26 357
49, 23 291
51, 5 291
51, 9.10 . . . . . . 295 s
51, 10.11 357
52, 3.9 357
53 361
54, 5.8 357
54, 6 s 338
54, 11.12 401
57, 16 189
59, 5 297
59, 9.10 295
59, 20 357
61, 10 262
62, 4 s 338
62, 12 357
63, 4.9 357
63, 12 297
63, 16 335
65, 8 199
65, 17 344
66, 19 288
66, 22 344

Jer.

2, 27 334
3, 3 273
3, 5 189
3, 12 392
3, 14.22 336
3, 19 335
6, 15 273
8, 5 189
9, 3 82
15, 17 260
15, 18 189
17, 16 290
31, 8 s 339
31, 18 261
31, 19 273
31, 20 . . . . . 86.335
32, 20 385
33, 10 ss 186
34, 18 91
50, 39 189

Lam.

3, 14 190
3, 22 261
5, 14 190
5, 20 189

Ez.

29, 3 296
33, 2 296
36, 26 ss 339

Dan.

3, 92-95 334
7 296
8, 14 292
9, 3.17 288

Os.

1, 3 134
1, 10 335
2, 19 338
6, 2 355
7, 11 266
11, 1 335
11, 8 s 86
12, 1-3 82
12, 4 . . . . . . 69.82
12, 4 s . . . 69.78.87
12, 4-7 83
12, 5 . . . . . 70.73.86

Joel

2, 20 392
3, 16.17 401

Am.

1, 11 189
6, 5 222
8, 7 189

Jon.

2, 1 355

Mich.

2, 6 273
3, 10 301
5, 6 291
5, 7 208
7, 7 . . . . . 291.301
7, 20 289

Nah.

2, 6 293

Hab.

1, 4 189
1, 4.13 301
1, 5 301
1, 11 . . . . . 298.301
1, 12 301
1, 12-2, 20 301
2, 3 291
2, 12 301
2, 14 301
2, 15 300
3 287-301
3, 19 . . . . . 180.191

Zach.

2, 4 292
9, 9 386
10, 11 297

Mal.

2, 11 334

I Mac.

1, 12-16 317
3, 40 368
4, 3 368
5, 20-54 320
5, 30 ss 318
5, 62 320
6, 1 ss 318
6, 1-16 319
8, 17 . . . . . 305.311
9, 50 368

II Mac.

1-2, 18 311
1, 13-17 319
2, 19-22 312
2, 19-23 314
2, 19-24 310
2, 23 312
2, 24-27 312
2, 28-32 312
3 314
3, 1 s 319
3, 3 314
3, 11 314
3, 24 ss 315
3, 40 311
4, 7-20 317
4, 11 305
5, 1-4 315
5, 2-4 315
5, 5-10 317
5, 21 314
6-7 313
7, 42 311
8-11 314
8, 34-36 317
9 . . . . 313.317
9, 19 ss 313
9, 28 314
10, 1-8 318
10, 8 318
10, 9.10 311
10, 29.30 315
11, 8 s 315
13, 26 311
14, 37-46 313
15, 17 s 318
15, 29-34 317
15, 34 319
15, 37 311
15, 37-39 312
15, 39 312

Mt.

2, 1 330
2, 8 422
2, 11 331
2, 22.23 . . . 329-331
4, 5-10 329
5, 9 341
5, 16 345
5, 40 386
6, 1.4.18 340
6, 2 ss 340
6, 3 425
6, 6 340
6, 9 ss 341
6, 14 s 341
6, 25 ss 340
6, 32 341
7 16
8, 5 ss 424
9, 1 425
9, 11 432
9, 20 ss 430
10, 20 341
10, 29 340
11, 23 324
12, 21 366

12, 31.32 324
12, 40 355
13, 43 341
14, 19 364
14, 28 354
15, 6 325
15, 8 325
15, 28 86
15, 36 364
16, 17 s 354
16, 21 355
17, 2 386
17, 23 355
18, 14 340
19, 3-12 36
20, 19 355
22, 13 379
22, 41-46 205
22, 43 202
23, 9 333-347
23, 35 205
26, 26 364
26, 30 245
26, 35 . . . . 385 s
26, 60 326
26, 61 355
26, 69-74 329
27, 43 326
27, 63.64 355
28, 5-8 349
28, 9.10 . 340.369.372
28, 16-20 371

Mc.

5, 27-30 386
6, 41 364
7, 6 325
7, 29 86
8, 6.19 364
11, 25 341
11, 32 353
12, 10 s 202
12, 35-37 205
14, 26 245
14, 28.29 353
14, 51 375
14, 66-71 329
16, 1-5 349
16, 7 353
16, 9-11 350
16, 11 360
16, 12 . . . . 365 s
16, 19 352
16, 22 364

Luc.

1, 1-4 18
1, 2.22 359
1, 5 ss 18
1, 56 367
1, 64 384
1, 68 356
1, 80 330
2, 22 384
2, 28 356
2, 40 330
3, 20.21 330
4, 5-12 329
5, 1 ss 354
6, 14 353
6, 29 386
6, 34 366
6, 35 366
7, 1-10 424
7, 25 386
7, 36 ss 425
9, 12 368
9, 16 364
10 360
10, 1-20 351
10, 15 324
11, 2 341
11, 5 433
11, 29 s 429
12, 11 s 341
12, 30 341
13, 6 ss 430
13, 18.19 423
13, 20.21 423
16, 19 ss 425
19, 5 367
19, 11 356
21, 38 359
22, 15 358
22, 19 364
22, 31 . . . . 353.354
22, 31.32 353
22, 56-59 329
23, 8 366
23, 12 377
23, 47 353
24, 1 359
24, 1-12 . . 349 s. 359
24, 7 . . . . . 354.357
24, 9 361
24, 12 376
24, 13-35 . . . 349-374
24, 36 361
24, 36-49 . . 350.371
24, 37.38.41 361
24, 41-43 350
24, 42 368
24, 44 . . . . 202.358
24, 45 365
24, 46 . . . . 354.357 s

Jo.

1, 8 346
1, 12 s 346
1, 42 353
1, 46 330
3, 5 39
4, 5.6.31 370
6, 62 373
7, 33 373
11, 44 . . 376.379.386
13, 1.3 373
13, 4 386
13, 18 202
13, 35 347
14 16
14, 12.28 373
14, 26 342
15, 25 202
16, 5-10.17.28 . . . 373
16, 13 s 342
17, 5 373
17, 13 373
19, 2 16
19, 23 386
19, 25 351
19, 40 375-386
20, 5-7 . . . . 376.386
20, 7 . . . 376.379.384 s
20, 11-18 . 350.369.372
20, 17 373
20, 19-29 . . 350.371
21 353
21, 12.13 350

Act.

1, 1 356
1, 3 . . . . 358 s. 371
1, 4 350
1, 6 356
1, 20 202
2, 22.23 355
2, 23-36 358
2, 24.32 352
2, 32 ss 373
2, 34 358
2, 36 358
2, 42 364
2, 46 364
3, 13-15 355
3, 15.26 352
3, 18 358
3, 18-24 358
3, 23 356
4, 10 . . . . . 352.355
5, 21 359
5, 29 385
5, 30 . . . . . 352.355
7, 22 356
7, 35 356
7, 37 356
7, 52 355
8 351
8, 26-29 . . . . . . 361 s
9, 39 380
10, 5.18.32 353
10, 11.16 382
10, 11 s. 431
10, 38.39 355
10, 40. 352
10, 41 352
10, 43 358
11, 13 353
13, 27. 33 ss. . . . 358
13, 27-29 355
13, 30.33.34.37 . . 352
16, 14 365
16, 15 365
17, 3 . . . . . 352.358
17, 31 352
18, 3 358
18, 6 386
20, 7.11 364
21, 8 ss. 370
21, 10 351
24, 26 366
25, 19 359
26, 7 366
26, 8 352
26, 19 359
26, 22 358
27, 35 364
28, 23 358

Rom.

1, 4 352
4, 24 352
4, 25 352
5, 12 ss 432
6, 4.9 352
8, 11 352
8, 14 ss 344
8, 17 s 343
8, 18 345
8, 19 344
8, 23 344
8, 20 s 201
8, 29 342
8, 34 358
10, 9 352
12, 3 435
14, 9 300

I Cor.

1, 12 353
3, 22 353
6, 14 352
9, 5 353
10, 16 364
11, 26 363
15, 3^{b}-5 . 352.354.357
359
15, 15 . . . . . . 352 s

II Cor.

1, 9 352
1, 20 201
4, 14 352
5, 15 352
13, 4 300

Gal.

1, 1 352
1, 18 353
2, 9.11.14 353
3, 26 343
3, 28 ss 343
4, 6 344
4, 7 343

Eph.

1, 3 s 342
1, 13 343
1, 20 . . . . . 352.358
1, 20 ss 373
3, 15 342
4, 5 342
4, 8 202
5, 1 s 345
5, 3 44
5, 18 ss 345
5, 22-24 34

Phil.

2, 6-11 352
2, 11 345
2, 14 345
4, 20 345

Col.

1, 12 345
2, 12 352
3, 1 358

I Thess.

1, 10 352
4, 14 352

II Thess.

2, 16 s 345

II Tim.

2, 9 383

Hebr.

1, 3.13 358
1, 5-10, 18 202
5, 7 96
7 s 207
7, 3 204
7, 11-28 207

Jac.

5, 2 386

I Petr.

1, 3 . . . . 353 s
2, 21.23 358
3, 22 358

II Petr.

1, 4 347
1, 16 354

I Jo.

3, 1 ss 346
5, 2 s 347
5, 5 s 347

Apoc.

1-14 399
5, 6 402
8, 7 402
9, 3-11 402
9, 16 403
12, 4 403
12, 5.6 403
14, 5 403
14, 20 403
15-22 400
15, 6 403
16, 15 385
16, 17 403
17, 6.7 404
19, 21 404
20, 13 404
21, 1 344

Pss. Sal.

11 214

II. INDEX AUCTORUM

A

ABEL F.-M. 138 ss. 305. 310 s. 314. 368. 378. 383. 385
ABRAHAM BEN ŠEMUEL IBN HASBAY 270 s
ABRAHAM IBN 'EZRA 267 s
ALABART G. 310
ALAMO M. del 398. 409 s
ALBAREDA A. 280
ALBERTZ M. 350. 366
ALBRECHT cf. BRODY
ALBRECHT P. 377
ALBRIGHT W. F. 92. 131 ss. 138. 140. 156. 158. 287 ss
ALCUINUS 169. 173. 387. 400. 411
ALEXANDER POLIHISTOR 305 s. 308
ALPHONSUS I NAPOL. 229 s. 280
ALT A. 132 s. 138. 141
AMBROSIUS AUTPERTUS 387. 400 s. 403. 406. 409. 411
AMBROSIUS S. 172. 450
AMIOT F. 377
AMPHILOCHIUS S. 33. 45. 47
ANDRAE W. 156
ANDREAS AGNELLUS 419
ANSPACH E. 410
APRINGIUS 387 s. 399. 406 ss
ARISTEAS 308 s
ARTAPANES 306 ss
ARVIEUX C. d' 445.
ATHANASIUS S. 32 ss
AUGUSTINUS S. 32. 162. 173. 195. 201 s. 387. 390 ss. 419
AURELIUS CARTHAG. 392
AVERÇÓ LL. d' 452
AVIGAD N. 134 s
AYUSO T. 117-122. 128 s. 165 ss

B

BAEDEKER K. 141
BALAGUER MERINO A. 280
BANKES J. 445
BARDENHEWER O. 392. 419
BARDY G. 33
BARNETT 152
BARUCQ A. 219
BASILIUS S. 32 ss
BAUER W. 377
BAUMSTARK A. 26
BAUR C. 29
BEA A. 31. 90
BEATUS a LIEBANA 387. 398 s. 402 ss
BECKER G. 405
BEDA S. 173. 387 s. 398. 400 ss
BEER - GARCÍA VILLADA 279 ss
BEER R. 449
BEGRICH J. 211
BEHM J. 362
BENJAMÍN D'ELIYAHOU 444
BEN KALBA SABBOUÀ 444
BENOIT P. 358. 373
BENZINGER I. 151
BERENGAUDUS 411
BERGER S. 167. 169. 282
BERGMANN A. 133
BERNSTEIN S. 208
BETÍ M. 281
BÉVENOT H. 288. 293. 297. 312
BIALIK cf. ḤAIM NAḤAM
BIANCHINI J. 115
BIKERLAND H. 221
BIRNBAUM S. A. 298
BLASS - DEBRUNNER 378. 383. 385
BLÁZQUEZ A. 409
BLINZLER J. 379 s. 383
BLUM L. 304
BOEHMER G. 413. 419. 433
BOER P.H. A. de 186
BOISMARD M.-E. 353
BONKAMP B. 203 ss
BONWETSCH G. N. 29. 38. 43
BOUSSET W. 388 s
BOUYER 377
BOVER-CANTERA 377
BOVER J.M. 170
BOVO S. 409
BRATKE E. 409
BRAUN F.-M. 377
BRODY-ALBRECHT 252
BRODY H. 259. 261 ss
BRODY-WIENER 247. 251. 265. 267. 271. 274. 276
BROOKE A.E. 409
BROWN - DRIVER - BRIGGS 291 s. 300. 385

Bruccioli A. 376
Bruyne D. de 17. 122. 161 ss. 312. 430
Buber M. 93
Budge W. 381
Buhl cf. Gesenius
Bultmann R. 366
Burchardus a Monte Sion 442
Burkitt F.C. 392. 395 s
Burrows M. 155

C

Caesarius S. 387 s. 402. 404.406.411
Caillau Saint-Yves 429
Calès J. 185
Calmet A. 142 ss. 150
Calvinus J. 376
Canal-Merino 281
Cantera cf. Bover
Cantera F. 142. 198
Capart J. 192
Cappuyns M. 161 ss. 408
Capua P.U. di 230
Caralt A. 5
Carmoly E. 443
Caspari W. 145
Cassiodorus A. 161-176. 387
Cassuto U. 228
Cazelles H. 293
Cerfaux L. 351 s. 354. 364 s
Ceriani A.M. 27 s
Cerinthus 401
Cervini M. 115
Chacón P. 28
Chapman J. 161 ss
Chevalier U. 408
Chipiez J. Ch. 150. 154. 159
Chjes 188
Cicero 309 s
Clark Ch. U. 125. 128
Clemens Alexandrinus 305
Cleodemus 308 s
Clermont-Ganneau 133
Colunga cf. Nácar
Commissio Biblica 31. 110
Contenau G. 194
Copinger W.A. 279
Coppens J. 362
Cornely-Merk 116
Cornely R. 311
Corry 445
Cortasmeno G. 28 s
Costa cf. Simó
Courcelle P. 161 ss
Couroyer B. 102. 111 s
Crampon A. 288. 296. 299.377
Croiset A. et M. 310
Cross F.M. 132
Cullmann O. 353 s
Cumming Ch. G. 243
Cyprianus S. 394. 450
Cyrillus Jerosolymitanus S. 32 ss

D

Dalman G.H. 141
Danell G.A. 295
Daremberg-Saglio 378
David Qimhi 229
Davidson A. 288.290.296
Davidson J. 246. 257. 296
Debrunner cf. Blass
Delcor M. 298
Dekkers E. 165
Delitzsch F. 75. 86. 96
Demetrius 305. 309
De Sarzec-Heuzey 156
Desnoyers L. 142
Dhorme P. 142. 145. 157.292
Díaz R. 14
Dibelius M. 365 s
Didot F. 409
Didymus Caecus S. 32. 42
Dieu L. 27
Diocletianus 376. 378
Diodati J. 376
Diodorus Tarsensis 33 s
Dold A. 128
Donatus 390. 395
Dozy R. 20. 26
Drioton E. 219
Driver G.R. 131.221.290
Driver S.R. 88
Du Cange 376
Dupont J. 355 s
Durand A. 377
Dussaud R. 287. 447

E

Edelmann R. 245
Eerdmanns B.D. 186 s. 196
Ehrlich E. 385
Eichrodt W. 218
Eising H. 73 ss
Eissfeldt O. 76
Elbogen I. 245
Elipandus Tol. 410
Encinas Fr. de 376
Enciso J. 190. 193
Ephorus 310
Epiphanius S. 32 ss
Erman A. 90. 188
Eupolemos 305
Eupolemos Pseudo- 309
Eusebius Caesareensis 32 s. 46. 305 s. 309. 442
Eutyches 433. 435
Eximeniç F. 280

F

Farrés R. de la 279
Férotin M. 388. 407 s
Firmicus Maternus J. 450
Fischer B. 202
Fita F. 407 s
Flórez E. 393. 398 s. 409 s
Frankfort H. 156
Frazer J.G. 95
Freedman D.N. 132
Frescobaldis L. de 229
Frimmel Th. 409
Fugger U. 228
Furtwängler A. 151

G

Gallin K. 188
García Hugues D. 377
García Villada cf. Beer
Garcia Villada Z. 409. 449
Gardthausen V. 28
Garofalo S. 227
Gautier J.E. 156
Gennadius 385.392.395. 399.401.405
Genovesi 377
Gerth cf. Kühner
Gesenius-Buhl 385
Gesenius-Kautzsch 144
Geslin G. 377
Ginsberg H.L. 131. 287
Giovanfrancesco di m. G.Manetti 228
Glueck N. 131. 136
Goetz K. 354
Goldbacher A. 391
Goltz E.Fr.von der 33
Graf G. 18
Gregorius PP Magnus S. 178 ss. 397. 402
Gregorius Nazianzenus S. 32 ss
Gregorius Nyssenus S. 33. 39. 42. 45
Gregorius Thaumaturgus S. 32. 41
Gregory R. 384
Grenfell-Hunt 382
Gressmann H. 90.92.131 150 s. 150. 217
Grim C.L.W. 313
Grimm J. 93
Gröber G. 282
Gudiol J. 280 s
Guérin V. 445
Gunkel H. 70 s. 75.77. 79 ss. 211 ss. 288.291. 295.365
Gurrea G. de 280
Gut cf. Höpfl
Guthe H. 4

H

Habermann A.M. 248
Hahn T. 388.393.399. 409 s
Ḥaim Naḥam Bialik 270 s
Hain L. 279
Haldar A. 292
Harding G.L. 131.133. 135
Harding W. 392
Harenberg J. 199
Haussleiter J. 387 s. 396.398.402. 405 ss
Haymo Halberstatensis 411
Hecateus 305
Heidel A. 295 s
Heinisch P. 78 s. 87
Henschel-Simon E. 131
Herkenne H. 209
Herzfeld E. 93
Herzog F.A. 89
Hermas 174
Herodotus 315 s
Heterius 410
Hieronymus S. 101 ss. 179 ss. 195 s. 229 s. 375.382.387.392.398 s. 401.405 s. 408.442.450 s. 457 s
Hilarius S. 175. 450
Hippolytus Romanus S. 29
Holl K. 33.38. 43 s
Holmes R. 28
Holtzmann H.J. 361
Homerus 383
Hommel Fr. 154. 157
Hook S.H. 222
Hoonacker A. van 288. 290.296.299
Höpfl-Gut 110. 116
Höpfl - Miller - Metzinger 311
Horn E. 446 s
Horst F. 288.297.299.
Huby J. 363
Huffmann N. 353
Humbert P. 288. 290 s. 296 s. 299
Hummelauer F. 87
Hunt cf. Grenfell

I

Idelsohn A.Z. 245
Ignatius Martyr S. 33
Immanuel Ben Abraham 228
Innocentius Papa III 282
Irby Ch. L. 445
Isaac Khélo 443
Isaḥo Ibn Mar Saul 251
Isidorus Alexandrinus 378
Isidorus Hisp. S. 118. 120.160.171. 195 s. 397. 399

J

Jansen H.L. 224
Jaso Cyrenaeus 310 ss
Jaussen A. 150
Jeremias J. 302
Joachim de Floris 411
Joannes Chrysostomus S. 27-47
Joannes Cpolitanus 414
Johnson A. R. 222
Josephus Flavius 100. 107.109. 138.304.315.440 ss
Joüon P. 144.290. 297 s. 325. 377
Julianus Tol. S. 118
Junilius Africanus 406
Junker H. 78
Justinianus 245. 406
Justinus S. 32 ss
Juvencus A. 450

K

Kahle P. 246
Kärcher 95
Kautzsch E. 133. 298
Kautzsch cf. Gesenius
Kenyon F.G. 27
Kirkpatrick A.F. 185. 199. 299
Kittel R. 142.145.151.154 s. 221. 299

Klostermann E. 36. 152
Knabenbauer J. 316
Koch A. 379
Koetschau P. 43
Köhler L. 82. 290 ss. 300
Köppel R. 12
Kuhner-Gerth 386

L

Labat E.R. 295
Labriolle P. de 390. 419
Labrosse H. 279
Lactantius 450
Lagarde P. de 175. 383. 457 s
Lagrange M.-J. 4. 71. 157. 305.309 s. 323.329. 351 s. 360. 362 s. 367 ss. 377
Landesdorfer S. 204. 208
Lapide C. a 143 s
Lauer Ph. 167
Lavergne C. 377
Leclercq J. 129
Legh 445
Legrain L. 134
Levi della Vida L. 16
Lidzbarski M. 133
Lietzmann H. 27
Littmann E. 133 ss
Liverani F. 415
Llauró J. 449
Lortet L. 444
Lucas Brugensis 385
Lucianus Ant. 323
Lusseau H. 32
Lutherus M. 376

M

Madoz J. 410
Mailhet J. 379 s. 383
Maimonides 229
Maisler B. 138
Mallon A. 102. 111
Manethon 304 s
Manetti A. 230
Manetti G. 228 ss
Mangeant 150.154
Manglæs J. 445
Manitius M. 450
Mar Bereh de Rabina 247
Marcet A.M. VII. 7 ss
Marchal L. 362 s
Marcault O. 316
Marinis T. de 230
Marmochini S. 376
Marti K. 288. 297.299. 301
Martianay J. 167 ss
Martínez Ferrando J. E. 281
Martinus I 280 s
Mauss M. 445. 448
May H.G. 152
Méchineau L. 31
Mercati G. 27
Methodius Olympius S. 32. 38.43
Metzinger cf. Höpfl
Meyer E. 304
Meyer H.A.W. 389
Meyer P.M. 378
Milik J.T. 298
Millar J. 199
Millàs Vallicrosa J.M. 243.248. 451
Miller cf. Höpfl
Millær A. 204. 311
Miret Sans J. 280
Moffat J. 311
Monceaux P. 388 ss
Montefeltro F. da 230
Montfaucon B. de 27
Montserrat C. 7
Moricca U. 388 s. 391 s. 395 s. 398 ss
Morin G. 387. 406
Mošé Ibn 'Ezra 258. 260 s
Mowinckel S. 186 s. 215 ss. 295
Moyses Pergamensis 450
Müller C. 304 s. 308
Mundó A. 162. 165. 173
Mynors R.A.B. 161. 174

N

Nácar-Colunga 377
Nácar E. 142. 198
Nardoni 377
Neuss W. 167. 398.409
Nicolau d'Olwer Ll. 449
Nicolaus Lyranus 230. 279-286
Nicolaus Papa V 229
Nötscher F. 83.185.207
Nonnus Panopolitanus 376
Noth M. 69.76. 92. 131
Nowack W. 288.297.299. 301

O

O'Callaghan R.T. 135
Olivar A. 414. 431
Olivetan P.R. 376
Origenes 29.32. 36 ss. 352.450
Osty E. 362. 367 s. 377
Overney M. 377

P

Palladius 378
Pamphilus S. 32. 37
Pannier E. 185
Páramo S. del 377
Parmenianus 390 s
Patton J.H. 287
Paulus a S. Maria 279
Pausanias 442.446
Peregrinus 118.165. 170 s
Pereire E. et I. 445. 447 s
Perrot G. 150. 154. 159
Peters N. 203
Petrus Chrysologus S. 413-437
Petrus Lusit. 280
Philo 100 ss. 450
Pijoan J. 187. 192 ss
Pinard de la Boullaye H. 218
Pirot L. 368

Pitra J.B. 29
Pius Papa XII 31. 43. 385
Plato 33
Pococke R. 444
Poli X. 144
Polibius 311
Polychronius Apameensis 27
Pous P. 6
Prado J. 116
Prampolini 194
Prat F. 377
Prat J.M. 385
Primasius 387 s. 398. 400 ss
Procksch O. 70.73 ss. 288. 297.299
Projectus Ep. 422
Puech A. 364 s. 371
Puukko A.F. 205

Q

Quaresmius 443
Quentin H. 117 ss. 161 ss. 323

R

Rahlfs A. 27
Ramón Arrufat A. 11
Ramsay H.L. 388 s. 397. 408 ss
Ranke E. 167.169
Ranke H. 92
Re G. B. 377
Reifenberg A. 131. 134
Reinach Th. 304
Renan E. 444
Renié J. 380.383
Reuss E. 377
Ribas B. 280
Ribesaltes A. de 280
Richter G. 152. 154
Riera J. 377
Rietgen 150
Robaldo G.E. 377
Roberts B.J. 116
Robertson Smith W. 95.199
Robinson 444 s
Robinson Th. H. 83
Rochefoucauld F. de la 28
Rochette R. 444
Rogatus 390 s. 394
Romeu J. 282
Rosch K. 385
Rose V. 330
Rosin D. 268
Rubió A. 279 ss
Rubió J. 280
Rufinus 450
Rybinski J. 78

S

Sa'adia Gaon 248 ss
Sabatier P. 117
Saglio cf. Daremberg
Salmon P. 120. 128
Şampere Miquel S. 167 s
Šanda A. 137
Sanders H.A. 387.393. 398 s. 402. 409
Saulcy F. de 444 ss
Savignac R. 156
Savile E. 27
Schildenberger J. 71. 89.205. 208 s
Schirmann H.Y. 258
Schmid J. 205
Schmidt H. 217
Schmitt J. 349-374
Schneider N. 6. 58
Schulz A. 142 ss. 203
Schürer E. 309. 444
Schwab M. 100. 105
Secret J. 16
Şegond L. 377
Šĕlomó Ben Mesul·lam 274 ss
Šĕlomó Ibn Gabirol
Selwyn E.G. 354
Şeneca 375
Šen Tob Ibn Falaquera 271 s
Sepp J. 444
Serra Esturí M. 4. 377
Severianus Gabalensis 33. 39. 44 s. 47
Seybold C.F. 19
Simó R. 7
Simpson D.C. 221
Sirleto G. 117
Smaragdus 387. 403. 411
Smith G. 445
Smith G.A. 142. 145
Smith G.E. 381
Smith J.M.P. 293
Smith W.R. 95.199
Snaith N.H. 222. 295
Socrates Cpolitanus 173
Sonne J. 246
Soubigou L. 377
Souter A. 396. 405 s.
Sozomenus Cpolitanus 173.
Speiser E.A. 295
Stade B. 150 s
Staerk A. 173
Staerk W. 217
Stapfer E. 377
Stauffer E. 353. 356
Stein B. 78
Stier F. 78
Strabo 95
Strack H.L. 99 s
Straubinger J. 377
Stummer F. 220
Swete H.B. 305

T

Tacitus 443
Taeschner Fr. 16
Tarín-Iglesias J. 13
Taylor J.R. 54
Tertullianus 450
Testi-Rasponi A. 419
Theodor J. 99
Theodoretus 173
Theodorus Mopsuestenus 27
Theodulphus Aurelianus 166
Theognides 383
Theophenes 381 ss
Theophilus Antiochenus S. 32 ss
Theopompus 310
Thureau-Dangin 156. 158

TILLMANN F. 377
TISSERANT E. 17. 26
TOMMASI G.M. 18
TORRE P. de la 377
TORREY C.C. 133
TOURNAY R. 156
TRAVERSARI A. 228
TRICOT A. 116. 377
TROMP S. 43
TUCÍDIDES 310
TYCONIUS AFER 387-411
TYNDALE G. 376

U

UBACH B. VII-VIII. 1-14. 96.147.193.227.302. 452
UBBINK J. Th. 377
UGOLINI B. 100 ss
UPSON-CLARK Ch. 125. 128
USENER H. 93

V

VACCARI A. 28. 116. 167 ss. 178. 185. 208.318
VALENSIN A. 363
VALENTINIANUS 400
VALERA C. de 376
VALLARSI D. 167. 169
VAN DEN BRANDEN A. 134
VANDERVORST J. 5
VANNUTELLI P. 377
VAUX R. de 69. 73. 80.91
VEGA A.C. 388. 407 s
VELÁZQUEZ I. 17 s.
VENARD L. 352
VERCELLONE C. 115
VICTORINUS PETAVIONENSIS S. 387 s. 401.405 ss
VIGOUROUX F. 192 s. 195
VILALBA M. de 280
VILANOVA G. de 279
VILLANUEVA J. 282
VINCENT L.-H. 131. 142 s
VINYALS X. 5
VISCHER W. 90
VOGEL M. 28
VOGELS H. J. 396. 398. 402. 405
VOLZ P. 81. 85
VOSTÉ J.M. 14. 90

W

WALZ R. 133
WARD W.H. 288.290.292. 296.299.301
WEBER R. 122
WEISER A. 215. 217. 221
WEISS R. 28
WELLHAUSEN J. 142. 211. 218. 290
WEYMAN C. 419
WIENER cf. BRODY
WIESE 377
WILCKEN U. 378
WILHELM R. 366
WILKINSON J.R. 353
WILMART A. 128
WOOLLEY L. 54. 156
WORDSWORTH - WHITE 18
WRIGHT G. 295
WUENSCHEL E.A. 383

Y

YANNAY 246
YĚHUDÁ ha-LEVÍ 258. 263 s
YĚHUDÁ IBN GAYYĀT 259
YOSÉ BEN YOSÉ 247
YOSEF BEN DAVID 272 s
YOSEF IBN SADDIQ 258

Z

ZAHN Th. 385. 407
ZARCO CUEVAS E.J. 407
ZĚRAḤYA BEN IṢḤAQ ha-LĚVÍ 269 s
ZIEGLER J. 87
ZOLLI E. 188
ZORELL F. 69.327.378
ZSCHARNACH J. 211
ZULAY M. 246

CORRIGENDA

	PRO	LEGE
Pag. 58.67 ll. 20.17	Jud.	Judith
Pag. 75 l. 3	23, 28 f.	32, 28 f.
Pag. 82 l. 15	כל־אח · · · כי	כי כל־אח
Pag. 134 l. 7	Ḥanan' «el»	Ḥanan 'el»
Pag. 134 l. 12-13	*ardat* B «A	*ardat* B» = «A
Pag. 134 n. 14	See n. 21	See n. 23
Pag. 135 l. 10	(n. 17)	(n. 19)
Pag. 142 l. 40	Κυριου εν τῳ	Κυριου; Lag. εν τῳ
Pag. 144 l. 13	se trueque en el v. 6	se trueque en el v. 9
Pag. 144 l. 23	18	13
Pag. 145 l. 20	Smitd	Smith
Pag. 149 l. 11	סביב	סביב
Pag. 150 l. 29	om, 30 et large de om	o ⁿ, 30 et large de o ¹
Pag. 164 n. 10 l. 5	composà	compongué
Pag. 169 n. 27 ll. 6.15	escrigué	escriví
Pag. 214 l. 12	96;10 ss.	96,10 ss.
Pag. 254 l. 16	por fuerza	no por fuerza
Pag. 261 n.	Jer. 31·18	Jer. 31,18
Pag. 267 n.	Sal. 16,15	Sal. 16,5
Pag. 279 l. 2	DE LA «POS-	DE LA «POST-
Pag. 288.297 ll. 25.1	Bénevot	Bévenot
Pag. 289 l. 28.30	תיהו	חיהו
Pag. 289 n. 8	תיה	חיה
Pag. 290 l. 17	אנות	אנוח
Pag. 290 l. 33	ירם צוה	יום צרה
Pag. 292 ll. 18-19	text. hebr. hoc ordine debet legi: ‹יהוה› ינגח כאבר תהיה קרנים מידות לו	
Pag. 292 n. 15	כגח	ננח
Pag. 294 l. 8	Jud. III, 7	Jud. III, 8
Pag. 300 n. 37 l. 2	פרןיו	פרזיו
Pag. 327 l. 15	θέλεω	θέλω
Pag. 334 l. 17	Sab. 89	Sal. 89
Pag. 377 n. 6 l. 5	23,12	24,12
Pag. 385 n. 37 l. 2	κιτων	χιτων

Hoc opus demum perfectum est
in typographia
«Casa Provincial de Caritat»,
Barcinone, vigilia Assumptionis Deiparae,
anni marialis MCMLIV.

DATE DUE

~~JUN 15 1990~~

JUN 15 1995

JUN 30 2009

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS540 .D54
Miscellanea Biblica B. Ubach
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00114 6622